

Enrique Rivera Vela, Editor

**La INTERCULTURALIDAD como
principio ético para el desarrollo
de nuestros pueblos**

Primera edición, junio de 2009

La INTERCULTURALIDAD como principio ético para el
desarrollo de nuestros pueblos

© Editor

Luis Enrique Rivera Vela

Jr. Piura 376 - Puno

email: eriveravela@yahoo.es

Hecho el Depósito Legal en La Biblioteca Nacional del Perú N°
2009-07557

ISBN:

Diseño de Carátula

Ricardo Huacasi Riz

Fotos

Antonio Ramos Ninaraque

Hugo Gabriel Díaz Asque

Impreso en Arequipa

Imprenta ANGELOGRAF

América 309-A Mno. Melgar - Arequipa

Tel.: (054)452981 Cel.: 95-8530879

Índice

Presentación.....	7
Introducción.....	9
Entre la cultura y la interculturalidad.....	19
<i>Alejandro Diez Hurtado</i>	
Comprendiendo la identidad cultural.....	33
<i>Enrique Rivera Vela</i>	
Interculturalidad: oportunidad para un nuevo discurso ético.....	61
<i>Simón Pedro Arnold o.s.b.</i>	
Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible. El caso de Bolivia.....	77
<i>Xavier Albó</i>	
La interculturalidad en su aplicación en el derecho y la justicia: la aplicación de los derechos fundamentales y la justicia comunal en la Constitución peruana.....	121
<i>Antonio Peña Jumpa</i>	

Presentación

El Instituto Andino de Ciencia y Ética (INACET), preocupado en promover el desarrollo ético de nuestros pueblos, organizó en junio de 2008 el Seminario Internacional “La interculturalidad como principio ético para el desarrollo de nuestros pueblos”, en este evento participaron intelectuales nacionales y extranjero preocupados en el tema de la interculturalidad, el mismo que consideramos debe ser tratado como un asunto ético, dada la necesidad de su aplicación en contextos pluriculturales como el que se experimenta en distintas partes del mundo.

Este libro recoge las ponencias presentadas en dicha oportunidad, las mismas que fueron solicitadas a sus autores teniendo en consideración la necesidad de conocimientos de un marco conceptual previo que facilite el adecuado manejo de la categoría, mientras que a otros autores se les solicitó presentar la aplicación del tema en determinados campos, como la educación, el desarrollo y el derecho. Estamos seguros que el libro que nos place presentar, será de mucha utilidad para quienes estamos preocupados en construir un mundo más justo.

Cristine Perrier Tackes
Vice-Presidenta
INACET - Puno

Introducción

América Latina tiene el privilegio de albergar en su territorio una cantidad innumerable de pueblos con culturas propias, cuyas poblaciones en los últimos años, están preocupadas para lograr ser visibilizadas por la sociedad mayor. Hoy en día muchos de los descendientes de los pueblos originarios empiezan a tomar conciencia de su identidad y a participar de manera activa en el ejercicio de la ciudadanía en los países en los que habitan. Pensamos que a diferencia de lo sucedido en realidades pluriculturales alejadas, como en la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, en Yugoslavia o en algunos países africanos, en el contexto Latinoamericano la idea separatista no es, al parecer, prioritario, pues si bien los descendientes de las poblaciones originarias están desarrollando fuertes sentimientos de pertenencia con sus pueblos de origen, también lo han desarrollado con el país en el que habitan. Frente a esta realidad se hace necesario pensar en cambios incluyentes en el mundo, siendo la interculturalidad una de las propuestas en lograrlo.

Si bien existen grupos de intelectuales, de organizaciones, de representantes de los pueblos originarios y éstos mismos quienes ya empiezan a dar ideas y propuestas interculturales, lo mismo no ocurre con quienes ejercen el poder en nuestros países. Por lo general son los gobernantes de turno, quienes aún no están debidamente sensibilizados con las ideas y propuestas interculturales (Bolivia es la gran excepción), y la necesidad de gobernar para todos sus ciudadanos, conociendo y respetando las diferencias culturales existentes y aprovechando de las experiencias y conocimientos de sus poblaciones, para conjuntamente diseñar políticas culturales, educativas, económicas, jurídicas y otras, con miras a promover la unidad en la diversidad, que facilite el camino para el desarrollo de los pueblos.

Para entender la interculturalidad

Entender la interculturalidad requiere conocimientos previos de la manera como se ha construido el mundo en el que vivimos, entender el patrón del sistema mundo establecido por el pueblo occidental, para ello se hace necesario revisar categorías como modernidad, posmodernidad y globalización, todo ello permitirá contextualizar el ámbito en el que se desea realizar el análisis y/o aplicar criterios interculturales en proyectos de investigación o de desarrollo. Además se necesita diferenciar algunas categorías con las que se están relacionadas o se suele confundir la interculturalidad, categorías como cultura, identidad, pluriculturalidad y multiculturalidad, que son las que revisaremos en las siguientes líneas.

Cultura

Uno de los aspectos más característicos de la disciplina antropológica es el desarrollo del concepto de “cultura”. Un poco de reflexión revela, que esta palabra significa cosas diferentes según el contexto en el que se emplee. Con seguridad, tanto el hombre ampliamente instruido, como el simple hombre de la calle, tiene cada quien una definición diferente; por ello, es necesario definir el término con mayor precisión del que se suele emplear en el habla común.

Para comenzar, se debe distinguir entre cultura y culturas; los especialistas emplean la misma palabra en dos sentidos: el primero para referirse en términos generales al fenómeno especial de aprendizaje humano; el segundo, para referirse a una cultura específica, con patrones culturales bien definidos tal como la cultura Inca, la Quechua, la China u otra.

A pesar del incontable número de definiciones existentes, la definición que hoy en día goza de mayor aceptación es la formulada por Clifford Geertz¹, para quien la cultura:

... denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas

¹ La Interpretación de las Culturas. España: Gedisa. 2002, pag. 88.

en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.

Este concepto se funda bajo dos ideas², la primera es que:

... la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta -costumbre, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos-, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control -planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman «programas») que gobiernan la conducta.

La segunda idea “es la de que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta”.

Lo novedoso de su propuesta es que todo ello está dirigido por estructuras culturales, por sistemas organizados de símbolos significativos. Por lo tanto la cultura incluye la cosmovisión y los principios axiológicos, que son los elementos que dan identidad a un pueblo y sobre los cuales se ha creado lo visible de las culturas: sus manifestaciones materiales (construcciones, artefactos, textilera, etc.) e inmateriales (música, tradición oral, religión, etc.), así como los comportamientos propios de cada pueblo.

Para gran número de personas, la categoría cultura es sinónimo de desarrollo, de mejoramiento mediante la enseñanza y la educación. Un individuo culto sería aquel que ha adquirido dominio no solo de ciertos campos especializados del conocimiento, sino que además conoce de arte, de música, de literatura, que tiene buenos modales, que ha leído mucho y conoce varios idiomas, es decir que ha conseguido apropiarse y manejar los elementos de refinamientos de la cultura occidental. A las personas no bien educadas en estos campos, o cuyos modales han sido aprendidos en la calle en lugar de una sociedad refinada, se les suele denominar “incultos”.

Desde la Antropología, las ideas vertidas en el párrafo anterior no son significativas, pues la cultura no está restringida a ciertos campos especiales de conocimientos, ni a las manifestaciones artísticas, ella abarca todos los modos de comportamiento derivados de la esfera total de la

² La Interpretación de las Culturas. España: Gedisa. 2002, pag. 51.

actividad humana, de esta manera tanto en una comunidad nativa de la selva Amazónica, como en cualquier país europeo, sus habitantes han creado y desarrollado cultura; la diferencia se encuentra en el tipo de cultura que cada sociedad ha creado o que ha logrado asimilar de otras, y no de la cantidad de conocimientos que se puedan tener en ellas. Si bien es cierto que la cultura de una pequeña comunidad nativa es diferente a la desarrollada en cualquier país europeo, es cierto, también, que sus poblaciones son poseedoras de manifestaciones culturales propias y de otras que, por el proceso de difusión, han sido incorporadas a su propia cultura, de tal manera que tanto el poblador de una comunidad amazónica, la mujer humilde que pide limosna en las calles de una ciudad, como el más afamado académico europeo, son poseedores de cultura.

En líneas generales la palabra cultura la empleamos para hacer referencia a:

- a) Todo lo que es socialmente transmitido en la sociedad humana, incluyendo los modelos de vida o “patrones” de conductas sociales, artísticos, ideológicos, etc., y las técnicas para dominar el medio; y,
- b) a los tipos de comportamiento peculiar de una sociedad dada.

Pluriculturalidad

La pluriculturalidad es una categoría utilizada para caracterizar la situación en la que al interior de un mismo territorio co-existen varios grupos humanos con culturas diferentes, siendo el ideal que la relación existente entre ellos sea de reconocimiento mutuo y respetando sus diferencias culturales, aunque no siempre sea así.

Decimos que el Perú es un país pluricultural porque al interior de su territorio observamos grupos humanos de diferentes culturas. La región Puno, es un ejemplo de pluriculturalidad pues en su territorio conviven grupos humanos de descendencia quechua, aymara, uro, ciudadano hispano parlante, además de personas de procedencia extranjera que, aunque la mayoría no permanecen mucho tiempo en la localidad, contribuyen a visualizar lo que es una sociedad pluricultural.

A pesar de la diversidad cultural existente en el Perú, es inconcebible que el Estado peruano no reconozca oficialmente la pluriculturalidad existente en el país, tal cual como sí lo han hecho países vecinos como Bolivia, Brasil, Ecuador y Colombia. De esta

forma al no quedar sancionada oficialmente nuestra pluriculturalidad, las poblaciones originarias seguirán siendo vulneradas en los derechos que como tales les corresponde.

Multiculturalidad

La multiculturalidad representa una propuesta que tiene su origen en los países del Norte, especialmente en los Estados Unidos de Norteamérica donde dada la presencia de grandes masas de poblaciones foráneas se hizo necesaria la aplicación de políticas que permitan que dichas poblaciones se asimilen al contexto y a la cultura norteamericana. Su concepción parte de la existencia de diversos grupos humanos con rasgos culturales claramente definidos (anglosajones, chinos, latinoamericanos, africanos, etc.) compartiendo un espacio común y en el que, aunque existan comportamientos tolerantes, no llegan a establecerse relaciones dinámicas entre las culturas. Este modelo representa ante todo una propuesta donde se marca diferencias por la autoproclamada superioridad de la cultura receptora y la supuesta inferioridad de las otras.

En el caso peruano, decir que el Perú es un país multicultural implicaría que reconocemos la co-existencia de un conjunto de grupos humanos con cultural claramente definidas y diferenciadas al interior del territorio patrio, así mismo se estaría aceptando que para lograr la convivencia de los mismos, las poblaciones de los pueblos originarios deberían asimilarse a la cultura “oficial” emanada del Estado, cuyo modelo tiene todas las características de las sociedades occidentalizadas. Por las diferencias existentes en la composición poblacional del Perú y de los países del norte, esta categoría no es la más adecuada para referirse a la diversidad cultural existente en nuestro país.

La interculturalidad

Al finalizar la II Guerra Mundial, Estados Unidos de Norteamérica se consolidó como el paradigma que los demás países debían seguir si deseaban llegar a ser como él, es decir un país moderno, industrializado, dueño de la ciencia y tecnología más avanzada, y cuya población gozaba de los estándares de vida más elevados gracias a su creciente eco-

nomía. Frente a esta imagen de prosperidad y bienestar, que fue y es promocionada intensamente a través de campañas ideológicas en todos los rincones del mundo, se generalizó la idea que si un país deseaba ser moderno y desarrollado, debería seguir el modelo norteamericano, surgido del paradigma de la modernidad europea occidental, y en el que el modelo económico capitalista es el que ha permitido tal desarrollo, aunque no necesariamente haya logrado el bienestar esperado para toda su población. En otras palabras, en búsqueda del ansiado desarrollo, los países pobres deberían seguir el modelo económico, político, social y hasta cultural del país del Norte, pues, fue éste, el que permitió el crecimiento y el bienestar de su nación.

Al aceptar su modelo, los demás países se sentían en la necesidad de cambiar los suyos propios, sobre todo, en el aspecto cultural, así muchas de las costumbres, creencias y demás prácticas culturales de sus poblaciones, resultaban incompatibles con las propuestas de modernidad y desarrollo que ya daba sus frutos en la devastada Europa. Al expandirse la cooperación norteamericana y posterior cooperación europea a países del África, del Asia y de América Latina, los gobiernos de éstas naciones sentían la necesidad de homogeneizar sus culturas al modelo occidental; inclusive, en algún momento de la historia contemporánea, se llegó a pensar que en pocos años existiría una cultura universal homogénea.

Sin embargo, en la actualidad, hasta en los Estados Unidos de Norteamérica existe una gran diversidad cultural. Con la finalidad de vivir pacíficamente con “otros” grupos culturales diferentes al de la sociedad mayor, en dicho país se empezó a construir un proyecto multicultural en el que se proclamaba la necesidad de respetar a los “otros”, de permitirles desarrollarse, sin pretensiones de asimilarlos, pero sí de integrarlos, cada grupo con sus respectivas culturas, sin tocarse ni mezclarse entre ellas, eso sí, respetando sus diferencias y, sobre todo, respetando y obedeciendo las decisiones emanadas de quienes estaban frente a las decisiones políticas estatales, observándose, aunque no lo acepten, intenciones asimilacionista.

En la década de los setenta del siglo XX, en Europa y luego en América Latina, a raíz del marcado racismo y exclusión que los “otros” experimentaban, se empieza a forjar un nuevo proyecto: el proyecto intercultural, motivado, entre otros, por el fracaso de los proyectos

desarrollistas impulsados por los países del primer mundo, cuya idea de desarrollo a nivel mundial, según esquemas y patrones diseñados por ellos mismos, no consideraron las particularidades culturales de las regiones en las que se pusieron en marcha. En las décadas siguientes, la tendencia globalizadora y de homogeneización cultural, a la vez que afectó a muchos pueblos con la pérdida o debilitamiento de sus valores y patrones culturales, permitió el reforzamiento de las identidades culturales de otros pueblos, quienes al exigir respeto a sus diferencias culturales, están logrando fortalecer, redefinir o reconstruir sus propias culturas, y con ello, sus identidades.

La categoría interculturalidad se emplea para referirse a la convivencia armónica, dialogante y no excluyente en miras de construir o desarrollar proyectos políticos comunes a largo plazo, respetando las diferencias culturales de los grupos humanos involucrados. A pesar que vivimos en un mundo en el que la interculturalidad se ha vuelto cotidiana, es preciso reconocer que "...vivimos en un mundo intercultural en el que tiende a imponerse una sola voz. La apuesta por la interculturalidad como principio rector se opone radicalmente a esa tendencia homogeneizante, culturalmente empobrecedora³."

De manera explícita, para Catherine Walsh⁴ la interculturalidad debe ser entendida:

Como concepto y práctica, la interculturalidad significa "entre culturas", pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientadas a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. En sí, la interculturalidad intenta romper con

³ Zúñiga, Madeleine/ Ansin, Juan (1997). *Interculturalidad y Educación en el Perú*. Lima: Foro Educativo. 1997, pag. 16.

⁴ La Interculturalidad en la educación básica ecuatoriana: Propuestas para la reforma educativa. En *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia* 12, pp. 119-128. Quito. 1998.

la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, en la vida cotidiana, una convivencia de respeto y de legitimidad entre todos los grupos de la sociedad.

La interculturalidad es una situación social de contacto de diversas culturas regulada por el diálogo y el reconocimiento mutuo. Connota una relación de igualdad, de intercambio, de diálogo, de participación y convivencia, de autonomía y reciprocidad, de actuar para el conjunto de la comunidad. Supone una búsqueda cooperativa e intencional de un nuevo espacio sociocultural común, sin renunciar a la especificidad diferencial de cada una de las partes. De esta manera, el diálogo intercultural, supone la convivencia pacífica, tolerante, solidaria, ética y democrática entre pueblos, grupos étnicos o países que comparten diferentes tradiciones culturales, con la finalidad de construir proyectos comunes que contribuya al desarrollo de la sociedad en su conjunto.

Mientras que en el curso de los últimos años un sector de intelectuales y otros especialistas europeos ven la necesidad de profundizar aún más en las ideas y propuestas interculturales, motivado por la excesiva presencia de inmigrantes extranjeros en sus países, y como sostiene Panikkar⁵ “El diálogo intercultural en el sentido propio de la palabra tiene lugar con el extranjero, a quien el mundo moderno ha convertido en el vecino geográfico, aunque a menudo en un inmigrante, un fugitivo o un refugiado”. En el contexto Latinoamericano la necesidad de propuestas interculturales se debe no tanto por la presencia de extranjeros, sino por la predominancia de Estados-naciones conformados por grupos hegemónicos, que son quienes detentan el poder y tienen marcadas preferencias y comportamientos a lo occidental, y la existencia de grandes masas de poblaciones indígenas que, como ocurre en Ecuador, Bolivia y Perú, representan algo más del 50% de la población total de estos países, poblaciones que desde épocas coloniales, han sido consideradas y tratadas como “extranjeros” de sus propios territorios.

Muchas veces se suele confundir las categorías multiculturalidad e

⁵ “La Interpelación Intercultural”. En: Graciano Gonzáles (Coord.): *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 2002, pag. 27.

interculturalidad, por lo que se hace necesario diferenciarlas, para Fidel Tubino⁶ “Mientras que en la multiculturalidad la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo”. De manera más esquematizada para Carlos Iván Degregori⁷, la diferencia entre ambas categorías y la necesidad que nuestro país se conduzca por medio de la segunda propuesta la expresa en la siguiente cita:

Dentro de las concepciones multiculturales que se vienen desarrollando en los países del norte, los diferentes *nosotros* son vistos como bloques bien definidos, con fronteras muy precisas, y donde el ideal es que las contradicciones, roces y diferencias se solucionen vía la tolerancia y el respeto, y donde la acción afirmativa consiste en que B y C, que están más abajo que A, sean empujados o impulsados para equipararse con A y estar al mismo nivel de desarrollo económico o de poder.

Yo creo que esta política es aplicable a realidades como la norteamericana donde, por razones históricas se ha conseguido logros importantes en términos de tolerancia, reconocimiento y acción afirmativa. Sin embargo, creo que para realidades como la peruana, la aproximación intercultural es mucho más rica porque implica que A, B y C no son bloques diferenciados, no con fronteras nítidas, y donde las relaciones de poder que existen desde hace muchos siglos -que son las que hay que cambiar- son el resultado de una interacción en la cual no puede entenderse A sino en su relación con B y C, y donde el resultado nunca es final porque la interrelación continúa. No existimos si no *a través y por* la existencia de los otros y mediante las miradas mutuas. Las soluciones, por lo tanto, no pueden ser iguales en ambas realidades.

Esquema del libro

El libro que ponemos a disposición, está compuesto por cinco artículos,

⁶ “Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva”, en Norma Fuller (editora), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades* Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias sociales en el Perú. 2002, pag.74.

⁷ *Multiculturalidad e Interculturalidad*. Disponible en:

<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Degregori1.pdf>.

⁸ Nos referimos al artículo escrito por Alejandro Diez Hurtado, quien gentilmente cedió el documento para su publicación, ya que compromisos fuera del país le impidieron participar en el seminario.

todos ellos a excepción del primero⁸, fueron presentados en el seminario organizado por el INACET en 2008 en la ciudad de Puno, la finalidad del seminario fue la de ofrecer a los asistentes los marcos conceptuales requeridos para el adecuado entendimiento de la interculturalidad, así como dar a conocer las aplicaciones de esta propuesta en campos como la educación, el desarrollo y el derecho.

Los tres primeros artículos son de carácter teórico; en el primero Alejandro Diez Hurtado, ofrece un artículo que permite realizar deslindes conceptuales entre las categorías cultura, identidad, pluriculturalidad y multiculturalidad, todas ellas imprescindibles para conseguir un acertado manejo de las mismas y para comprender lo que es la interculturalidad; el documento de Enrique Rivera Vela se centra únicamente en la categoría identidad cultural, la cual la desarrolla con amplitud, permitiendo su cabal comprensión; por su lado Simón Pedro Arnold, nos lleva a una reflexión de índole filosófica de la interculturalidad al analizarla y al proponer la necesidad de un discurso ético intercultural en el mundo actual.

Los otros dos artículos versan sobre la aplicación de la interculturalidad en el campo del desarrollo y del derecho. En el primero, Xavier Albó presenta inicialmente reflexiones teóricas, para luego presentar el contexto pluricultural boliviano, la propuesta metodológica y la manera como se está desarrollando el estudio que viene realizando sobre interculturalidad y desarrollo en Bolivia; en el segundo, Antonio Peña Jumpa se preocupa por la conceptualización y aplicación de los Derechos Fundamentales de la persona a través de sistemas de resolución de conflictos en grupos humanos culturalmente diferentes, y donde la interculturalidad aplicada a tales derechos, impedirían recurrir a actitudes represivas en contextos distintos al de la sociedad mayor.

Finalmente cabe reconocer nuestro agradecimiento a la Escuela de Posgrado de la UNA, a la Pastoral Universitaria, a CARE - Perú, a Kusillos's Posada y a cada uno de los integrantes del INACET, sin cuyo apoyo no hubiese sido posible la realización del seminario ni de la publicación.

El editor

Entre la cultura y la interculturalidad

Alejandro Diez Hurtado¹

El objetivo de este texto es proporcionar algunos conceptos generales alrededor de los temas de interculturalidad y multiculturalismo. Dichos conceptos son: cultura, identidad, multiculturalismo e interculturalidad, que el texto desarrolla sucesivamente en las líneas siguientes.

1. CULTURA

“veo que los hombres han sido lo mismo en todas las épocas. Griegos, romanos, franceses, ingleses y basutos, todos tienen una naturaleza común (Jefe Basotho, Lesotho, 1843, citado en Kuper 2001: 261).

“Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente dominante de conflictos serán culturales”
Huntington.

Un concepto anterior al de interculturalidad y sin el cuál esta no puede entenderse a cabalidad, es el concepto de cultura. Este concepto es al mismo tiempo simple y complejo. Simple porque nos resulta habitual y cotidiano, complejo porque proviene de tradiciones diferentes (en filosofía y ciencias sociales) pero sobre todo porque en el habla cotidiana, siendo una palabra tan común, la usamos para definir muchas cosas, a veces diferentes entre sí.

¹ Doctor en Antropología Social y Etnología por l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Paris). Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Muy brevemente, y simplificando mucho el debate, se puede decir que hay dos concepciones históricas del término. La primera proviene de la filosofía francesa, que en el siglo XIX entendía la cultura como “civilización” como los logros humanos, propios de la humanidad, un estado superior de evolución. La segunda proviene de la tradición alemana, que prefiere entender la cultura como la cualidad innata de cada grupo humano, una especie de esencia, que hace diferentes y particulares a cada grupo con respecto a otro.

Nuestros usos contemporáneos y coloquiales contienen ambos conceptos divergentes. Por un lado hablamos de cultura y actos culturales para referirnos a manifestaciones particulares de nuestra sociedad: el arte, la música, el cine, los espectáculos son “culturales”. Así uno de los usos que hacemos del término es el de la cultura como refinamiento, como estado superior de humanidad. Por otro lado, usamos el término también para definir elementos propios de grupos humanos particulares, así hablamos de una cultura andina, una cultura amazónica, una cultura Inca, Chavín, etc.

Dentro de las ciencias sociales, son los antropólogos los que se han preocupado desde muy temprano en el siglo XX del concepto de cultura, que es indisociable de la tradición académica de algunas escuelas en antropología (particularmente la americana, a su vez derivada de la alemana). El término ha sido largamente debatido y discutido por décadas, y hay múltiples definiciones de la cultura. Hay quienes afirman que para la antropología el concepto es algo así como la historia de un éxito y de un fracaso al mismo tiempo. Un éxito, porque lograron convertir un término científico, de uso limitado, en un término popular en el habla cotidiana. Un fracaso porque en dicha operación, se perdió la claridad de la definición.

Las dos citas líneas arriba resumen en parte la disyuntiva conceptual entre las que se “mueve” el concepto antropológico de cultura: la cita del jefe africano del siglo XIX, se refiere a la cultura como una cualidad propia de todos los seres humanos; la cita de Huntington se refiere a la cultura como algo específico de cada grupo, algo que más bien nos diferencia. Así, la cultura es al mismo tiempo algo propio a los seres humanos, algo que nos diferencia de los animales, y algo que nos hace diferentes unos de otros.

El primer enfoque responde a lo que podríamos llamar el objetivo político de la elaboración del concepto de cultura: darles a todas las culturas el mismo estatus. Así, no es que haya pueblos con más o menos cultura (o pueblos más o menos civilizados) sino solamente pueblos con culturas diferentes, todas con un mismo estatus. Sobre la idea de que todas las colectividades y culturas tienen los mismos “derechos” como culturas tiene una derivación epistemológica extrema, llamada “relativismo cultural”. El relativismo cultural supone que cada cultura es única, irreplicable y básicamente incomparable, y sólo puede ser interpretada y comprendida desde ella misma. Este enfoque tiene una serie de limitaciones, pues no considera que las culturas están muchas veces en contacto e interactúan unas con otras.

En cualquier caso, el enfoque más utilizado en las discusiones sobre interculturalidad asume la primera acepción pero se desarrolla sobre la segunda. El supuesto básico es que “cultura” corresponde a una comunidad, a una colectividad distinguible de las otras, con rasgos característicos.

Qué es lo característico, como caracterizamos a una cultura ha sido sujeto de amplios y largos debates. Así algunos la definen como una serie de rasgos, otros la separan en material (todos los objetos y técnicas utilizadas y creadas por una cultura) e inmaterial (los imaginarios, las normas, los rituales), unos terceros la refieren básicamente al universo simbólico y a la forma de pensar de las gentes, etc.

A pesar de las múltiples entradas sobre el particular, se pueden esbozar tres componentes en los que existe cierto consenso:

1. La cultura no es un asunto de raza, se aprende, no se lleva en los genes. La cultura está vinculada a los procesos de socialización humana, a la forma como los individuos se integran a su sociedad a lo largo de su vida.
2. Aunque de manera desigual, la cultura humana ha progresado en el largo plazo, hay avances tecnológicos irreversibles que conectan a las diversas culturas.
3. La cultura es esencialmente una cuestión de ideas y valores, un molde mental colectivo y compartido, por lo que se puede describir la cultura como un sistema simbólico (Kuper, 2001: 262).

El tercer componente nos reemite a un concepto relacionado a la com-

prensión de las culturas y a las relaciones que se establecen entre miembros de culturas diferentes. El etnocentrismo es la cualidad que tiene cualquier individuo de percibir el mundo desde el punto de vista de su propia cultura. Todos nosotros interpretamos las cosas desde un punto de vista particular, pero además cada cultura piensa que su forma de ver las cosas es la “natural”, “correcta” y en último término “humana”, que en muchos casos discrimina a las formas de percibir de los otros. Así como ejemplo, los grupos amazónicos se consideran a si mismos “seres humanos” y a todos los que no son del grupo como enemigos, espíritus, animales u otros, en resumen, no humanos; el término runa, significa simplemente “gente”, y el runa simi, su lengua significa “la lengua que habla la gente”.

La cultura podría finalmente definirse como la forma aprendida como hacemos las cosas, de manera que nos parezcan buenas, apropiadas, correctas, habituales. Lo que hace que nos sintamos medianamente cómodos en nuestro entorno y que sintamos extrañeza y cierta incomodidad fuera de nuestro espacio o cuando nos encontramos entre gente de una cultura diferente.

Aunque el concepto de cultura se construye sobre “culturas diferentes”, en la práctica, las culturas están históricamente en contacto unas con otras, lo que supone complejas relaciones de contacto cultural, no siempre –o mejor dicho, casi nunca- en condiciones de igualdad de derechos y no pocas veces de subordinación, discriminación y situación desigual en derechos y oportunidades.

En las últimos años y décadas, en el marco del proceso de globalización, las situaciones de contacto cultural se han multiplicado y en algunos casos exacerbando y obligando a la reedición de antiguos debates, aunque sobre la base de nuevas problemáticas y bajo nuevos enfoques. Por un lado, se discute sobre las diferencias y los particularismos, del otro lado se habla de las diferencias y los derechos. La primera vía nos conduce a la problemática de las identidades -“En su sentido más general, la cultura es simplemente una manera de hablar sobre las identidades colectivas (en la que) el estatus también está en juego” (Kuper 2001: 21); la segunda nos remite en cambio a los temas del multiculturalismo e interculturalidad.

2. IDENTIDAD

Uno de los primeros libros de antropología que se ocupan del tema de la identidad es “Los grupos étnicos y sus fronteras”, en el cual Barth sostiene que los grupos construyen fronteras que los diferencian y marcan distancias con sus vecinos; pero también que dichas fronteras son porosas, móviles y, sobre todo, definidas por una serie de principios diferentes. Frontera hace referencia a espacios más o menos amplios de indefinición, en los que una cosa pertenece o puede pertenecer a dos o más ámbitos diferentes; es un concepto diferente al de límite, que separa claramente un ámbito del otro.

Así, fronteras e identidades se configuran más a partir de disposiciones del tipo centro/periferia que de conjuntos cerrados mutuamente excluyentes. Definir el ámbito de un grupo étnico –y de una cultura– supone un esfuerzo de clasificación, de elección de algunos criterios que marcan y distinguen a las poblaciones. Por ello, en el centro, observando sus componentes principales, los grupos y las identidades son claramente distinguibles, en los márgenes son confusos.

Las identidades tienen como características: 1) generar sentimientos de pertenencia afirmación: permiten a los individuos identificarse y sentirse miembros de un grupo, por lo que proporciona seguridad e identidad personales; 2) la fluidez: las identidades no se componen de elementos estáticos o definidos absolutamente, sino de componentes que se transforman habitualmente; y, 3) son múltiples y varían de acuerdo a los contextos.

La tercera característica es una característica fundamental de las identidades. Cada individuo y grupo adscribe o puede adscribir a identidades diferentes de acuerdo al contexto en el que se ubica y eso no significa ninguna contradicción. Así una misma persona puede ser al mismo tiempo indígena, padre de familia, latinoamericano y más... cada una de las identidades será aplicada en un contexto pertinente, de acuerdo a aquello que genere una diferencia significativa o que se tiene interés en destacar, o que destaca por sí sola.

En términos etnográficos, pueden apreciarse tres niveles de ejercicio de la identidad. Al primero lo llamamos el nivel de la vida cotidiana, se refiere a la identidad atribuida, aquella que “otros” asignan a un grupo y que sirve para distinguirlo claramente de otros, lo que nos per-

mite “desde afuera” identificar a un grupo o cultura específica. Y lo hacemos a partir de algunos rasgos de los que eventualmente, los propios sujetos no son completamente conscientes. En segundo nivel es el de la identidad proyectada, y corresponde a aquellos rasgos marcados, escogidos, exhibidos como propios, aquellos que los grupos eligen o consideran distintivos de si mismos, marcadores de su identidad, aquellos que son reconocidos por propios y extraños, sobre los que existe relativo consenso, al menos al interior de los grupos. Finalmente, hay un tercer nivel, de alguna manera derivado del anterior, cuando un grupo decide movilizar algunos marcadores de identidad con la finalidad de producir un efecto público o político.

En el segundo y tercer caso, se requiere un proceso de elaboración y de selección de marcadores “étnicos” o “culturales”, es decir marcar o seleccionar una serie de elementos para considerarlos portadores y marcadores de identidad, es decir, de autenticidad: aquellos elementos suficientes para que alguien sea considerado dentro y propio de un grupo. Este proceso supone una serie de operaciones de selección pero también de recuperación (de elementos del pasado), de adaptación e incluso de invención y reinención de nuevos elementos a los que se indefectiblemente se considerará tradicionales y auténticos, eventualmente a pesar de su reciente origen.

El segundo nivel corresponde al del encuentro cultural; el tercero a la existencia de sociedades multiculturales, en contacto cultural permanente. Las situaciones de contacto cultural permanente vienen exacerbándose en los últimos años, generando una explosión de identidades nuevas y reinventadas, al punto que muchos lo identifican como una de las características de la globalización.

Dado que lo que está en juego es el reconocimiento en el ámbito de lo público, la identidad en acción es más radical que la etnicidad o la diferencia vivida experimentadas en el cada día de todos los días.

Buena parte de los movimientos de reivindicación étnica y cultural de los últimos años, tienen una base sobre una porción marcada de objetos y elementos considerados propios (e identificados como elementos culturales) por lo que corresponden más a marcadores seleccionados de la identidad que a las estructuras y la organización social en la que se insertan y viven inmersos los actores sociales.

Sin embargo, para que estos marcadores funcionen, es necesario

que se presenten como auténticos, tradicionales, suficientes para expresar la esencia de las culturas y para mostrar una identidad única y particular.

En el mundo global moderno, existen macro movimientos que enarbolan estos marcadores de identidad, como por ejemplo los Grupos radicales islámicos (que se construyen sobre identidades religioso-políticas); los diversos grupos indígenas (originarios o insertados en sociedades mayores, que exhiben más bien elementos culturalmente tradicionales); los grupos de afro descendientes (que exhiben una identidad de la continuidad y la resistencia).

La mayor parte de estos reclamos y reivindicaciones de identidad se producen en mundo global pero en el marco de los Estados, con lo que llegamos al punto de definir el multiculturalismo (y la multiculturalidad).

3. MULTICULTURALISMO

En su momento, la definición de la cultura era política. Ahora ha vuelto a serlo. Su expresión es la multiculturalismo, asumido como una constatación y la base de un movimiento hacia el cambio.

Se entiende el multiculturalismo como la situación de hecho de convivencia en una misma comunidad política (un lugar y más frecuentemente un Estado), de poblaciones con diverso origen y formas de expresión culturales. Se entiende el multiculturalismo como una situación en la que diversas culturas pueden coexistir en el mismo ámbito en igualdad de condiciones o, si se quiere cuando dos o más culturas conviven en mutuo respeto con el derecho a practicar y expresar sus particularidades culturales.

Al final, un problema que no es sólo cultural sino también político. El objetivo es reemplazar la ideología del melting pot americano: el multiculturalismo es una teoría del anti asimilacionismo. En lugar de afirmar la construcción de identidades, status y derechos únicos, se reclama que las diferencias entre poblaciones sean trasladadas a un programa político, afirmando el derecho a ser diferente y el valor de la diferencia.

La crítica cultural preocupa a los conservadores porque la celebra-

ción de la diferencia socava los valores comunes y amenaza la coherencia nacional. La identidad cultural va de la mano con la política. En una sociedad multicultural se debe respetar, incluso alentar, la diferencia cultural pero choca con otra idea desde la misma perspectiva, basada en que todos los ciudadanos son iguales ante la ley.

El multiculturalismo busca construir equilibrios difíciles, pues pretende armonizar los derechos individuales con los derechos colectivos. Su punto de partida es precisamente la defensa de los derechos individuales en la sociedad liberal, que cuando se convierten en derechos culturales terminan siendo extendidos a derechos colectivos particulares, y por lo tanto contradictorios con el planteamiento original.

La pregunta central que plantea es: ¿Cómo diferentes culturas pueden existir en una misma y única sociedad? Los temas en discusión que se derivan de dicha pregunta son múltiples y responden a la diversidad de situaciones que desembocan en una sociedad multicultural. Así, se plantean preguntas como: ¿Cuánto poder debe trasladarse desde el gobierno central a gobiernos regionales o sub unidades territoriales con mayorías culturales diversas? ¿Qué derechos deben tener las poblaciones emigrantes, desplazadas o refugiadas que constituyen un conjunto cultural homogéneo en las sociedades receptoras? ¿Cómo solucionamos los problemas de poblaciones con religiones y culturas diferentes y enfrentadas? ¿Qué derechos deben tener y cuál debería ser el estatus de las poblaciones étnicas dentro de los estados nación?

En general, hay dos grandes ámbitos de discusión detrás de todas estas interrogantes: 1) asegurar el bienestar con un grado mínimo de igualdad; y, 2) mantener la diversidad cultural de los diversos grupos (y una serie de derechos para que ello sea posible: a usar su lengua, practicar su religión, mantener sus prácticas familiares, etc.). Aún cuando se asume que existen igualdad de oportunidades y tolerancia mutua, el problema es cómo se define el bienestar desde las diferencias culturales.

El problema no está en la defensa de los derechos individuales sino de los colectivos (porque justamente interfieren sobre los primeros). Las dificultades para la definición de derechos culturales colectivos se expresan particularmente en el paso de lo público a lo privado y también en el camino inverso.

Dos de los puntos más críticos para la construcción de derechos colectivos sobre la base de diferencias culturales son: 1) las pugnas

entre los derechos a la igualdad entre hombres y mujeres y la defensa de derechos culturales tradicionales (que en buena parte de los casos otorgan a las mujeres un estatus inferior); y, 2) el problema de la escuela pública como un derecho de todos y la transmisión de valores diferenciados por razones culturales y religiosas. En ambos casos, no hay un consenso cultural entre lo que es público y lo que es privado y tampoco entre el límite de lo que debería ser para todos y las consideraciones que deberían atenderse para las poblaciones de culturas diferentes. En la práctica, la negación del propio concepto moderno de cultura: fijan la identidad por filiación, confunden cultura con raza

Los retos que enfrenta el multiculturalismo son básicamente tres: 1) ¿Como hacer que subsistan las diferentes culturas en contextos de contacto cultural permanente? 2) ¿Cómo dar a los individuos identidad y estabilidad moral y emocional dentro de un marco global y particular, al mismo tiempo? y 3) ¿Cómo organizar la acción colectiva y la participación política de los diversos grupos en una misma comunidad política?

Ante estas cuestiones, existen tres tipos de soluciones: 1) asimilacionismo: construir una única sociedad, con una sola cultura (es la respuesta del *melting pot* americano, de la cultura europea, o de la búsqueda de la construcción de identidades nacionales mestizas en Latinoamérica); 2) separación (o *apartheid*, aplicado por largo tiempo por Sudáfrica); y 3) multiculturalismo (aún una apuesta por construir).

En cualquier caso, el multiculturalismo debería ser capaz de responder a una serie de retos que pertenecen a tres esferas diferentes: 1) en el marco legal, es decir, en la atribución de derechos culturales; 2) en el ámbito de la política, otorgando el derecho a participar en el gobierno del Estado; y, 3) en la vida social, asegurando iguales condiciones de trabajo, educación y salud para todos con respeto a las diferencias. Este tercer ámbito nos aproxima al cuarto y último concepto en discusión: la interculturalidad.

4. INTERCULTURALIDAD

“La noción de interculturalidad introduce una perspectiva dinámica de la cultura y las culturas. Pretende disminuir los riesgos de esencialismos, etnicismos y culturalismos. Se centra en el contacto y la interacción, la mutua diferencia, el sincretismo, el mestizaje cultural, es decir, en los

procesos de interacción sociocultural cada vez más intensos y variados en el contexto de la globalización económica, política e ideológica y de la revolución tecnológica de las comunicaciones y los transportes. El debate sobre la interculturalidad se suma a los ya existentes sobre la ciudadanía común y diferenciada”

(<http://solidaridad.universia.es/interculturalidad/interculturalidad.htm>)

La interculturalidad puede ser concebida como paradigma o como estado de cosas. En tanto paradigma o utopía, la interculturalidad significa un proceso dinámico que apunta a la instauración de relaciones democráticas, a la apertura total y a la igualdad de condiciones entre los actores de una sociedad. En tanto estado de cosas, corresponde a una realidad fuertemente marcada por el conflicto y las relaciones asimétricas de poder entre los diversos grupos u poblaciones, en todos los dominios: económico, social, político, lingüístico y cultural (Godenzzi, 1996)

Como concepto y práctica, la interculturalidad significa ‘entre culturas’, pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser meta a alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales (Córdova, 2003).

La interculturalidad es un concepto estrechamente relacionado con el de multiculturalismo. Se puede decir que son dos caras de la misma moneda. Multiculturalismo refiere a la relación entre pueblos de diversas culturas en un mismo espacio; la interculturalidad se refiere a las relaciones entre los individuos y grupos en dichos espacios.

Ambos conceptos tienen además dos sentidos, uno descriptivo y uno político-pedagógico. Su sentido descriptivo alude a la situación de hecho, a lo que ocurre cuando se encuentran e interrelacionan los miembros de dos o más grupos étnicos y/o culturales (que por lo general está marcado por la desigualdad). Su sentido político pedagógico (que se deriva del anterior y constituye su contrapartida) puede definirse como el conjunto de actividades y disposiciones destinadas a terminar con los aspectos y resultados negativos de las relaciones interculturales conflictivas, buscando en contrapartida el establecimiento de relaciones

pacíficas y de mutuo entendimiento).

En su forma utópica y más difundida, la interculturalidad es el mantenimiento de relaciones respetuosas y equitativas entre individuos de culturas diferentes, que logran relacionarse en igualdad de condiciones y derechos.

En la práctica, la interculturalidad se encuentra asociada a: 1) problemas de comunicación deficiente (por desconocimiento de la cultura del otro) en proyectos y programas variados: salud, educación, producción, etc.; 2) problemas relacionados con discriminación a grupos étnicos o raciales diversos; y, 3) relaciones usualmente asimétricas entre grupos étnicos o culturales distintas. (Valiente, 1993).

El meollo de las relaciones interculturales está en la percepción diferenciada y los diferentes códigos de comunicación que emplean para comunicarse quienes provienen de culturas diferentes. En una situación intercultural, cada uno de los interlocutores interpreta los actos y palabras del otro en sus propios códigos, generando de alguna manera, una comunicación distorsionada o una falsa comunicación. La primera barrera para la comunicación intercultural es la distancia cultural entre los interlocutores, que sólo puede salvarse por la comprensión cultural del otro: sólo es posible entender a mi interlocutor si conozco mínimamente su cultura (por lo que detrás de la interculturalidad positiva, hay un reto educacional).

La segunda gran barrera a la interculturalidad positiva es la serie de diferencias que por lo general vienen asociadas a las diferencias culturales: desigualdades económicas, educativas, políticas y de status, que aumentan la distancia entre los interlocutores haciendo más difícil la comunicación. Por ello, detrás del reto intercultural hay también un reto de desarrollo y de disminución entre las capacidades, los bienes y el estatus de las personas.

En los proyectos, la interculturalidad es en la mayor parte de los casos una apuesta no siempre lograda, pues se basa en la construcción de relaciones equilibradas tanto entre distintas poblaciones como entre los técnicos de los proyectos y la población beneficiaria. Los campos en los que se manifiesta esta relación de equidad (o inequidad) intercultural varían de acuerdo a las zonas de trabajo y la naturaleza de los proyectos de transformación que se implementan.

Ello supone en primer lugar tomar conciencia de la cultura propia y

de sus reglas de comunicación e interrelación con los “otros”. Tomar en cuenta nuestro propio etnocentrismo y preguntarnos por qué hacemos lo que hacemos.

El problema de reconocer si nuestra práctica es intercultural o no podría abordarse a partir de un test de preguntas sucesivas, agrupadas en dos grandes bloques, el primero referido a la situación de hecho y el segundo a nuestras acciones conducentes –o no- a cambiar dicha situación:

1. Elementos descriptivos: a) ¿Cuál es la situación intercultural en la que nos encontramos? o la búsqueda de la comprensión de la situación de contacto cultural; b) ¿Cuáles son los factores o rasgos culturales relevantes en las relaciones cotidianas?; c) ¿Cuál es la situación y capacidad real de acción de los diversos grupos culturales identificados? ¿Es la misma?
2. Elementos para la construcción de relaciones interculturales positivas: a) reconocimiento de diferencias y consideración de las mismas en las acciones y estrategias a implementar; b) fomento de actitudes y comunicación intercultural, en diálogo con nuestros conceptos y proyectos.

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, Tomás (2000). *Comunicación intercultural. Fundamentos y sugerencias*.
- Córdova, Paula (2001). “Interculturalidad y dialogismo”, en *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, María Heisse (comp.). Lima: Minedu/Forte-pe
- Diez, Alejandro (2000). *Guía para la sistematización de experiencias del secretariado rural Perú-Bolivia*. La Paz: Secretariado Rural.
- Godenzzi, Juan Carlos (1996). *Educación e interculturalidad en los andes y la amazonía*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Heise, María, (Comp.) (2001). *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*.

- Lima, Minedu/Forte-pe.
- Kuper, Adam (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Rex, John (2004). *Multiculturalism and political integration in the modern nation state*. Barcelona: Documentos Cidob eds.
- Valiente, Teresa (1993) Precisiones conceptuales, cultura, identidad cultural, interculturalidad, socialización indígena y pedagogía. Quito: Abya-Yala.
- Vigil, Nida y Zariquiey, eds. (2003). *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Lima: PU CE/GTZ.
- Zimmerman, Klaus. *Modos de interculturalidad en la educación bilingüe. Reflexiones acerca del casode Guatemala*.
Disponible en: www.campus-oei.org/oeivirt/rie13a05.htm

Comprendiendo la identidad cultural

Enrique Rivera Vela¹

INTRODUCCIÓN

En los últimos años el tema de la identidad cultural ha vuelto a ser un tema de interés en el campo de las ciencias sociales. Hoy en día, es frecuente escuchar clichés como: el despertar de las identidades, el fortalecimiento de la identidad cultural, la revalorización de nuestras identidades, etc. Sucede que en el mundo plagados con las ideas de la modernidad occidental, hubo un tiempo en el que se intentó formar a seres humanos con referentes culturales homogéneos, y lo que era distinto a lo hegemónico, simplemente era considerado primitivo, atrasado e indeseable. Felizmente, las ideas y el comportamiento humano están cambiando y, aunque muchos siguen pensando en ese único mundo, cada vez se agrandan más las filas de quienes pensamos en la posibilidad de convivir en un mundo donde muchos mundos sean posibles.

Ese otro mundo solo será posible si empezamos a tomar conciencia de nuestras identidades culturales y la de los “otros”, donde cada quien se desarrolle sin menospreciar al “otro” simplemente por su diferencia cultural, tal vez lo que falta, sobre todo a quienes trabajamos con educandos, es conocer y comprender mejor lo que es y lo que implica la identidad cultural.

¹ Magíster en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Docente en la Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno.

1. SOBRE LAS IDENTIDADES

Los cambios acelerados que a todo nivel ha experimentado la sociedad a partir de los primeros años de la Ilustración, y que se acentuaron en el siglo XX, produjeron cambios en lo referente a la identidad. Hombres y mujeres, hoy en día, se sienten menos seguros de su identidad debido a los cambios que experimentan al fijar una nueva residencia, a las facilidades existentes para movilizarse de una a otra sociedad, o simplemente por la influencia de la dinámica y “bondades” de la modernidad. Hall (1992a: 10-13) distingue, según la época, tres concepciones diferentes de identidad:

a) La identidad del sujeto de la Ilustración, que:

... estuvo basada en la concepción de la persona humana como un individuo totalmente centrado, unificado, dotado de capacidades de razón, de consciencia y de acción, cuyo ‘centro’ consistía en un núcleo interior que emergió por primera vez al nacer y con él se desenvolvía, aunque permaneciendo esencialmente como tal -continuo o ‘idéntico’ consigo mismo- a lo largo de su existencia. Este centro esencial del yo era la identidad de una persona.

b) El sujeto sociológico, donde se ve al sujeto como parte del mundo, con una identidad estable que le permite interconectar su mundo interior con el mundo cultural y social creado por él:

... la identidad se forma en la ‘interacción’ entre el yo y la sociedad. El sujeto aún tiene un núcleo o esencia interior que es el “yo real”, pero éste está formado y modificado en un diálogo continuo con los mundos culturales “externos” y las identidades que esos mundos ofrecen.

c) El sujeto de la posmodernidad, que difiere de la identidad de la época de la Ilustración, donde el sujeto nacía y moría con una identidad unificada. En la posmodernidad lo que existe son identidades fragmentadas motivadas, entre otros, por: los cambios que ha generado la modernidad; el acercamiento de las distancias; un mayor contacto entre los sujetos, aunque de manera impersonal, etc. El sujeto posmoderno es:

...conceptualizado como carente de identidad fija, esencial o permanente. La identidad se vuelve en 'algo movable' formada y transformada continuamente en relación a las maneras cómo somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean (...). Es definida histórica y no biológicamente. El sujeto asume identidades en diferentes momentos, identidades que no están unificadas alrededor de un "yo" coherente.

De acuerdo a estas ideas, la identidad en la época actual, no es estable y puede transformarse continuamente, motivado por la dinámica propia de la época donde el desarrollo tecnológico de los medios de comunicación y los de transportes, han permitido hacer de este mundo una "aldea global" y donde es posible atravesar las fronteras sociales, culturales, religiosos, políticas e identitarias que años atrás resultaban inaccesibles.

Cuando se habla o escribe acerca de la identidad cultural, no es posible asumir que es la única ni la más importante que posee el ser humano, pues todos poseemos más de una identidad que las asumimos según los estatus adscritos o adquiridos, o según los intereses o las metas que queremos alcanzar en el curso de nuestra vida, al respecto Lafuente (2006:24) sostiene que:

La identidad se caracteriza por la diversidad, el predominio y el cambio. Cada uno de nosotros tiene diversas identidades: política, deportiva, religiosa, cultural, etc. Hay una de ellas que es la que predomina y es la que determina la finalidad de nuestros actos. Sin embargo; ni todas las identidades son inmutables, ni el predominio es eterno.

Por la misma naturaleza de las identidades y antes de detenerme en la identidad cultural, es pertinente presentar una breve explicación sobre las diferentes identidades que podemos desarrollar.

Identidad personal

Cuando nace un ser humano lo primero que realizan los padres es proporcionarle un nombre y con ello una identidad que lo acompañará hasta sus últimos días, esta es la identidad personal cuyo principal referente son los nombres que escogen, y los apellidos que transmiten al recién nacido. En una sociedad contemporánea la identidad personal queda registrada en documentos como las partidas de nacimiento don-

de aparecen además otros datos que complementan dicha identidad: sexo, lugar y fecha de nacimiento, nombres y apellidos de sus progenitores y otros que permite señalar su origen familiar y territorial. En la mayoría de los países, esta identidad personal será ratificada cuando el individuo llega a la mayoría de edad y debe obtener un documento de identidad como ciudadano; de otro lado en caso que el mismo individuo tenga la necesidad de trasladarse a territorios extranjeros, deberá conseguir otro documento de identidad: el pasaporte, donde se registran datos similares. Es posible que en el transcurso de su vida, el individuo opte por cambiar algunos datos de su identidad personal (sobre todo de nombres y apellidos), legalmente es factible realizarlo luego de un proceso judicial y en sus documentos de uso común en el país o en el extranjero (documento nacional de identidad y pasaporte) aparecerá con su nueva identidad, sin embargo el primer documento donde fue registrado, no puede sufrir alteraciones en su escritura, por lo que lo único que podrá conseguir es realizar añadiduras que certifiquen su nueva identidad personal.

Identidad de género

Sobre la identidad de género, se sabe que el neonato es un ser que si bien nace con órganos genitales de varón o de mujer, no significa que desde temprana edad se identifique con su propio género, tendrán que pasar varios años para que el niño y la niña asuman los roles de acuerdo a éste, es decir hasta que construyan su identidad de género. Ésta identidad es construida en los primeros años de existencia a través de la interacción con los integrantes de su núcleo familiar y social.

Coincidimos con quienes afirma que la identidad de género es una construcción cultural, pues desde que nace un nuevo ser, serán inicialmente los padres, hermanos y demás familiares y/o las personas que se encarguen de su cuidado, quienes irán construyendo su identidad de género de acuerdo al sexo con el que se nace, de esta manera si nace un varón, los padres primeramente le designaran un nombre masculino, pensarán en vestirlo con prendas de color neutro o “masculinos”, en el imaginario colectivo ya se le designa el tipo de juguetes con los que se divertirá, el comportamiento que deberá asumir e inclusive la carrera profesional que podrá escoger cuando sea adulto, todos ellos, es de

entender, estarán relacionados a lo que la sociedad considera que es propio de y para los hombres de su colectividad.

Identidad psicológica

También es posible referirnos a la identidad psicológica como el reconocimiento y aceptación psico-social del individuo de su propio yo, de lo que realmente siente que es, a sentirse a gusto consigo mismo, a encontrarse a sí mismo. La adolescencia es la etapa de desarrollo psicológico en el que se cuestiona sobre el ser y en la que se logra la auto-identificación; sin embargo, con mucha frecuencia los adolescentes y aun los jóvenes, suelen experimentar crisis de identidad personal al no lograr encontrarse a sí mismos, al no lograr descubrir su esencia, al no saber quiénes son, ni cuál es su misión en este mundo.

Identidad cultural

En este punto es oportuno presentar aquella que está relacionada con las normas y comportamiento del grupo humano en el que se hemos nacido y del que por procesos endoculturativos empezamos a absorberlos, me refiero a la identidad cultural que tiene que ver con quién y con qué uno se identifica, se solidariza, se considera que forma parte constituyente (por los elementos culturales que les son comunes). Es decir, un sentimiento de identificar a los que son como “nosotros”, de nuestro grupo, “de los nuestros.” Esta identificación con “el grupo de semejantes”, permite reconocer, también, las diferencias culturales que se tiene con los “otros”, con los que no pertenecen a nuestra cultura, no interesando si se conviva o no en un mismo territorio, en una misma región o en un mismo país.

Otras identidades

Además de las identidades antes mencionadas, también podemos referirnos a la identidad religiosa, la identidad política, la identidad profesional y otras identidades que el individuo pueda asumir. En todas ellas, lo elemental es que se tome consciencia de la pertenencia a la confesión religiosa que sigue, al partido político en el que está inscrito, a la profesión que eligió, etc. Esta toma de consciencia conlleva adhesión y com-

promiso con la naturaleza y fines de los grupos humanos que comparten su misma identidad y con las instituciones que las contienen.

2. SOBRE LA IDENTIDAD CULTURAL

Si la identidad del sujeto posmoderno no es fija, la identidad cultural tampoco lo es, ésta puede variar en el curso de la vida del individuo según las circunstancias y las propias experiencias, además como es constreñida por la sociedad en la que se ha nacido, se requiere de la toma de consciencia para aceptarla y asumirla como tal. La identidad cultural es entendida como:

(...) el sentimiento de pertenencia a una cultura determinada, construido a lo largo de la vida de los individuos a través de la adopción e internalización de elementos culturales comunes a dicho grupo humano, y que permite marcar diferencias al relacionarse con otros individuos. (Rivera, 2008: 192).

Analicemos los elementos constitutivos de esta definición.

- Es un sentimiento de pertenencia a una cultura determinada. La identidad es un aspecto subjetivo del individuo, que se manifiesta cuando éste reconoce que forma parte de un grupo humano con quien comparte elementos culturales iguales o similares, el sentimiento será más profundo y duradero cuando se toma consciencia de la misma.
- Se construye a lo largo de la vida de los individuos. El recién nacido está desprovisto de cultura y por lo tanto de identidad cultural, será durante los primeros años de vida y por el proceso endoculturativo a través de la institución familiar y educativa, inicialmente; de los medios de comunicación y de instituciones cerradas, posteriormente; donde aprenderá y adquirirá la cultura propia de las población que habita en el territorio donde se ha nacido y/o en la que se desarrolla. El niño crece absorbiendo lo que le es transmitido (cosmovisión, valores, idioma, religión, costumbres, etc.) hasta internalizar inconscientemente que lo aprendido es suyo y forma parte de su ser, por lo que resulta común la extrañeza del niño cuando escucha ha-

blar un idioma diferente al propio, o cuando se entera que otras personas se alimentan con productos distintos a los que él y su familia suelen hacerlo.

Sin embargo, allí no termina de construirse la identidad cultural, pues esta se sigue construyendo durante toda la vida del individuo, por lo que es posible que en la actualidad resulte frecuente la incorporación de nuevos referentes identitarios que no sean propios de la sociedad a la que se pertenece.

- Permite marcar diferencias al relacionarse con otros individuos. Ocurre que cuando un individuo crece y se desarrolla únicamente en el entorno familiar y social propio, no observa con claridad las diferencias culturales existentes en la sociedad y en el mundo, muy a pesar de tenerlas a su alcance virtualmente a través de los medios de comunicación como la televisión y el Internet; es a través del contacto con grupos de otras culturas cuando el individuo experimentará dichas diferencias, por lo general esto ocurre cuando se viaja a diferentes lugares, inclusive en el propio país. No es extraño observar a jóvenes profesionales nacidos, criados y formados en la ciudad que cuando por motivos de sus prácticas profesionales o labores inherentes a su campo ocupacional, se trasladan a otras ciudades o comunidades, experimentaran ser el “otro”, el “foráneo”, el “diferente” al común denominador de dichas sociedades, este tipo de experiencias motivan el reconocimiento de las diferencias culturales existentes, las mismas que debidamente encaminadas permiten facilitar la toma de consciencia de la propia identidad y de la ajena.

3. IDENTIDAD CULTURAL EN LA POSMODERNIDAD Y LA GLOBALIZACIÓN

Como sostiene Stuart Hall, la identidad cultural en la posmodernidad y, por ende en estos años de globalización, es “algo movable”, los cambios constantes y rápidos que experimentan las sociedades modernas, han generado identidades inestables y hasta identidades múltiples; sin embargo, en sociedades tradicionales éstas suelen ser más estables cuando

do tienen menor contacto con las modernas.

En el caso peruano, las poblaciones que no se han “contaminado” en demasía con elementos de la cultura occidental, han logrado mantener sus propias identidades a lo largo de su historia, pero como producto del contacto continuo con la sociedad mayor, la ciudadina fuertemente influenciada por lo occidental, también se encuentran a merced de la envoltura de la globalización. No obstante, lo que en un principio, con la modernidad, parecía ser el fin de las culturas locales, en una era posmoderna y globalizada, ha permitido que dichas culturas se revitalicen. Autores como Stuart Hall (1992a) y Néstor García Canclini (1990,1995), sostienen que la posmodernidad está fragmentando las identidades culturales, esta fragmentación no significa, en ningún caso, la pérdida total de la identidad cultural del sujeto, sino la transformación y formación de nuevas identidades híbridas en sociedades cada vez más cambiantes.

De este modo, ya no son solo elementos como el idioma, la historia, las costumbres, las tradiciones, la música, el vestido, etc., las únicas que permiten conformar las identidades culturales, sino que, como producto de la mayor permeabilidad de las fronteras culturales y el acercamiento cada vez mayor entre ellas, se están formando nuevos elementos que permiten identificar a grandes sectores de la población mundial. Hoy en día, movimientos, asociaciones o grupos de carácter transnacional ligados a la protección del medio ambiente, a la defensa de los derechos humanos, al respeto a las opciones sexuales, y aun la moda, han creado elementos reales o simbólicos que permiten unificar e identificar a grandes grupos humanos que habitan en distintas partes del mundo, que hablan distintas lenguas, que practican diferentes credos religiosos, y que a pesar de formar parte de una cultura particular, comparten elementos comunes de lo que hoy se podría llamar una cultura mundial. De otro lado, los continuos desplazamientos de los sujetos dentro y fuera de sus Estados-nación de origen, la moderna tecnología mass mediática, están facilitando la comunicación y el acercamiento entre sujetos de diferentes culturas, siendo la occidental la hegemónica y la que ha llegado a convertirse en el paradigma de toda la humanidad. Frente a esta realidad:

..., las identidades nacionales y locales pueden persistir en la medida en que los resituemos en una comunicación multicontextual. La identidad dinamizada por este proceso, no será solo una narración ritualizada, la

repetición monótona pretendida por los fundamentalismos. Al ser un relato que reconstruimos incesantemente, que reconstruimos con los otros, la identidad es también una coproducción (García Canclini, 1995: 114).

Para García Canclini, la identidad cultural está en constante redefinición, la misma que, según mi parecer, no debe dejarse a las circunstancias o a las tendencias globalizantes, considero que cualquier persona puede vivir y desarrollarse en un mundo globalizado sin necesidad de abandonar su identidad cultural; pero, se necesita, además de la propia voluntad, de entes directrices como: instituciones educativas, gobiernos locales, instituciones culturales u otras, que orienten la conservación, redefinición o reinención de los elementos que conforman las identidades culturales, de lo contrario, se corre el riesgo de ser absorbidos por los elementos propios de una era globalizante, que podría encaminarnos hacia la pérdida de las identidades locales y nacionales y, el fortalecimiento de aquella que es propia de la cultura hegemónica: la occidental.

Si bien es cierto que la globalización es envolvente y de uno u otro modo, toda la humanidad está involucrada en menor o mayor escala, no significa que estemos obligados a abandonar por completo nuestras identidades culturales para asumir otra. A pesar de la dramática pérdida de elementos culturales en algunas poblaciones, Hall (1992a: 69), examina tres posibles consecuencias de la globalización sobre las identidades culturales:

1. Las identidades nacionales están siendo erosionadas como resultado del crecimiento de la homogeneización cultural y el “pos-modernismo global”.
2. Las identidades nacionales y otras identidades “locales” o particulares se están reforzando por la resistencia a la globalización.
3. Las identidades nacionales están en decadencia, pero nuevas identidades híbridas están tomando su lugar.

Analicemos si estas posibles consecuencias de la globalización son visibles en nuestra realidad. El Perú es un país conformado por varias tradiciones culturales (quechuas, aymaras, y demás existentes en la amazonía), por lo tanto es necesario recordar que el Perú nunca ha tenido una identidad cultural homogénea, incluso en la época Inca. También es necesario recordar que la conformación del estado peruano,

fue resultado del proyecto independentista de un sector de la población criolla hace 188 años, y que mucho después de la conformación del estado peruano, en algunas zonas de la sierra y de la selva, pueblos enteros no sabían, por el poco contacto que estas localidades tenían con la sociedad mayor, que pertenecían a un país llamado Perú. Todo ello ligado a los paradigmas de la globalización, están facilitando que se aleje la idea de una identidad nacional como un todo homogéneo.

Hoy en día la globalización está llegando a todas las regiones, aunque con diferente intensidad. Existen regiones, como las ciudades, que se encuentran más comprometidas con ella, mientras que en otras realidades, como en las comunidades campesinas y nativas, su relación directa o indirecta es escasa. A pesar de lo atrayente de la globalización, identidades de pueblos como el quechua, el aymara, el ashánica, etc. se han fortalecido por el reconocimiento que organismos nacionales e internacionales les otorgan por representar lo más genuino o auténtico del ser humano. Este reconocimiento universal está permitiendo fortalecer muchas identidades particulares y locales.

Frente a la decadencia de las identidades nacionales, como parte de la crisis que atraviesa el modelo de Estado-nación, no es de extrañar la emergencia de otras identidades, que en el caso peruano, están motivadas por las migraciones forzadas o voluntarias que amplios sectores de la población han experimentado en los últimos años, además del impacto de la misma globalización, y que está dando lugar al surgimiento de “identidades híbridas” que se expresan en las fusiones de diversas tradiciones culturales en la música, la comida, los diseños arquitectónicos, el lenguaje, etc.

En el caso de la región Puno, ocurre un caso *sui generis*, su población está conformada por grupos cuatro grupos culturalmente identificables: los quechuas, los aymaras, la población citadina² y un pequeño número de población de origen Uro. Aunque estos grupos muestran algunos elementos claramente diferenciables, no existen conflictos visibles entre ellos, a pesar de los rechazos mutuos que suelen expresarse en determinadas ocasiones, que como ocurre en todo el país, serían muestras del prejuicio y del racismo solapado en el que

² Buen número de la población citadina puneña son inmigrantes de origen quechua o aymara provenientes de las diferentes provincias del departamento, quienes al instalarse en la ciudad hacen mayor uso del castellano para comunicarse y empiezan adoptar comportamientos más urbanos. En el caso de los hijos, es decir los migrantes de segunda general, logran mayor grado de asimilación a los modos de vida predominantes en la ciudad.

vivimos; de otro lado, entre quechuas y aymaras existen rivalidades latentes que suelen expresarse entre broma y broma en las conversaciones cotidianas.

4. REFERENTES IDENTITARIOS

Toda identidad cultural requiere de referentes identitarios, es decir de elementos comunes que son compartidos por un mismo grupo humano, estos referentes constituyen en muchos casos las bases sobre las que se construyen las identidades y tendrán mayor o menor fuerza según el grado de internalización que hayan alcanzado sobre los grupos involucrados. En el libro “Lo que no se ha dicho sobre la Identidad Cultural” (Secretaría Nacional de Educación de la FEINE, 1997), presenta información necesaria para que la población indígena ecuatoriana logre preservar sus identidades culturales, a pesar del sesgado etnocentrismo de esta propuesta, el texto resulta de ayuda para conocer algunos elementos que permiten conformar la identidad cultural y que se constituyen en los referentes identitarios con los que se construyen y delimitar las identidades de los pueblos. Entre los elementos que forman parte y fortalecen la identidad cultural tenemos:

- a) La cosmovisión. La cosmovisión es la forma particular que cada cultura tiene de percibir el mundo en el tiempo y el espacio, así cada cultura desarrolla una cosmovisión propia que le permite entender el mundo creado por ellos. En el caso de la cosmovisión de la población andina, encontramos que ésta mantiene elementos propios y que son distintos a la cosmovisión de la sociedad occidental. En líneas generales se puede afirmar que la cosmovisión desarrollada por los pueblos andinos está impregnada de dos elementos esenciales: las creencias religiosas y la relación con la naturaleza. Sobre esta cosmovisión Grillo (1993) sostiene que ella puede ser entendida a través de la relación existente entre las tres comunidades existentes en el mundo: la comunidad humana, la comunidad de las huacas o deidades y la comunidad de la sallqa o naturaleza, donde éstas se relacionan a través del diálogo e interrelación permanente, siendo la chacra el espacio donde se da el feliz encuentro, para el autor: “la chacra es el lugar donde se fortalece la unión

entre las familias de la comunidad humana. Ahí también se fortalece la unión de la comunidad humana con la comunidad de la *sallqa* o “naturaleza” y la unión de la comunidad humana con la comunidad de huacas, por todo esto es que decimos que la cultura es *agrocéntrica*” (Ibíd.: 29).

De acuerdo a las ideas vertidas por el autor, la chacra es el espacio donde la relación entre las tres comunidades convergen y posibilita la relación recíproca que debe existir entre las tres comunidades para que se produzca la armonía, por lo tanto para que el mundo funcione ordenadamente y sin contratiempos se necesita de la interacción armoniosa entre las tres comunidades.

- b) Los valores. La dimensión axiológica o de los valores es otro de los elementos de toda cultura, a través de los cuales una sociedad constriñe a sus integrantes a seguir ciertas pautas y normas de comportamiento apetecibles para su sociedad, los valores junto con la cosmovisión permiten definir la identidad cultural y la producción de los elementos visibles de las culturas.

En el mundo andino los valores más importantes que subsisten en las comunidades quechuas y aymaras son la comunitariedad, el *ayni* y la *minca*, sin desmerecer otros valores como la tierra, la crianza de la vida, la familia, la lengua, la dimensión religiosa, la solidaridad, la salud y la medicina indígena³.

- c) La historia. Todo empieza con conocer nuestros orígenes, con no olvidar quiénes fueron nuestros antepasados, y mantener fresca la memoria de nuestros pueblos. Al conocer la historia de nuestra comunidad, distrito, provincia, departamento o país, estamos cimentando los vínculos de pertenencia con la tierra que nos vio nacer; reconocer los logros, las experiencias, los errores, padecimientos y penurias de las generaciones que nos antecedieron, de seguro generarán sentimientos de orgullo, admiración y hasta compasión por éstos nuestros antepasados, pues estaremos identificándonos con nuestros grupos y lugares de origen, y con ello sentando las bases

³ Esta propuesta es recogida del artículo de Onofre (2006), aunque hace falta mayores fundamentos, la consideramos por ser opiniones vertidas tanto desde el punto de vista aymara, como de la antropología.

de nuestra identidad cultural. Lamentablemente en nuestro país es muy poco lo que se conoce de las historias de las regiones, provincias y de las comunidades, la despreocupación por lo nuestro, no permite que se realicen estudios sobre las historias locales, lo poco que se sabe de ellas, en el mejor de los casos están plasmadas en humildes folletos, revistas o libros escritos con mucho esfuerzo en los pueblos de diferentes provincias del país, o se conservan en la memoria de algunos ancianos que no olvidan las versiones contadas por sus padres y abuelos, pero que van perdiéndose con la desaparición física de éstos.

- d) El idioma. Es el sistema signos fonéticos y escritos que una colectividad utiliza para transmitir y reproducir su cultura. En el caso peruano, en el artículo 48° de la Constitución Política del Estado a la letra dice “son idiomas oficiales el castellano y en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aymara y las demás lenguas aborígenes, según la ley.” A diferencia de las anteriores Constituciones, hoy se reconoce la existencia y el uso que varios sectores de la población peruana, hacen de sus propios idiomas, imprimiéndoles un sello distintivo en cuanto a su identidad cultural. El reconocimiento que se ha dado no solo al idioma castellano, está permitiendo que el proceso endoculturativo formal de los niños de las zonas de habla quechua, aymara u otras de la amazonía peruana, se realice en su propio idioma, prueba de ello es la difusión de la educación bilingüe intercultural, que ya se ha puesto en marcha en muchas comunidades campesinas y nativas del Perú, de esta manera se espera que los niños crezcan y se desarrollen empleando su propio idioma y categorías culturales, sin descuidar la posterior incorporación de la lengua franca del Perú, el castellano, ni el uso de categorías propias de la sociedad ciudadana, fuertemente influenciada con categorías y patrones culturales occidentales. De este modo se espera lograr ciudadanos fuertemente identificados con su cultura particular y con la cultura nacional, forjando así nuestra identidad nacional.
- e) El lugar de nacimiento. Es la tierra donde el individuo ha nacido, y haya, o no crecido en ella, le permite establecer vínculos de pertenencia. Este vínculo dependerá del grado de apego o identificación

que se tenga con el lugar de nacimiento, sucede que en la actualidad y motivado por las migraciones del campo a la ciudad, o de migraciones de ciudad a ciudad, muchos hombres y mujeres campesinos/as, y no campesinos/as, han perdido el vínculo con el lugar que los vio nacer. Sin embargo, y según el tiempo que hayan vivido en sus lugares de origen, y la permanencia o no de integrantes de su familia en sus tierras natales, la identificación con el lugar de nacimiento será más débil o más fuerte. Se dice que uno nunca olvida el lugar donde nació, por lo que no es de extrañar que muchos ancianos decidan retornar a sus lugares de origen en la postrimería de su vida, o piden ser enterrados en la tierra que los vio nacer cuando dejan de existir.

- f) La música. Es parte de los códigos culturales de cada pueblo, los mismos que expresan el convivir diario, los sentimientos de alegría, sufrimientos y deseos de su colectividad. Así la música de un pueblo pobre, triste y explotado será diferente a la música de un pueblo próspero, alegre y que vive en paz.

La música es una manifestación artística que está presente en todos los pueblos de nuestro país, pero ella es diferente según la región en la que se haya originado; la música del norte es alegre como la música de la selva; en la región de la sierra se escucha música muy alegre como el huaylas del centro, pero a la vez música tristes y de lamento como los huaynos ayacuchanos o los yaravíes arequipeños. En cada departamento es frecuente que sus habitantes hayan logrado identificarse con una pieza musical específica como: “Valicha” en el Cuzco, el “Carnaval Arequipeño” y “Melgar” en Arequipa, o “Mi Perú” y la “Flor de la Canela” que son canciones que unen e identifican a gran número de la población peruana.

- g) La vestimenta. Es una característica propia de cada nacionalidad, quienes utilizando sus recursos y materiales propios, confeccionan sus prendas de vestir. A través de la vestimenta, es posible identificar el lugar de origen de los pobladores de la zona rural observando sus vestidos o algunas de sus prendas típicas, así resulta sencillo distinguir en las ferias comunales, en el departamento de Puno, la procedencia de las personas observando los colores y diseños de sus chullos, si es que aún los llevan.

h) Las costumbres y tradiciones⁴. Cada región de nuestro país tiene costumbres y tradiciones propias que permiten que sus pobladores, si han desarrollado una fuerte identidad cultural, se sientan comprometidos con ellas; no importa cuan lejanos se encuentren, las recordarán y hasta las recrearán, ya que son elementos fuertemente internalizados y forman parte de su vida.

Las costumbres son aquellas prácticas que tiene fuerza de ley, que pese a no estar legitimadas por un ordenamiento jurídico, sí lo están por su práctica continua, y forman parte de las normas ideales de una sociedad al ser aceptadas y hasta motivadas para desarrollarse en ciertas circunstancias. Como gozan de la aceptación general, por parte del grupo social, son transmitidas a las nuevas generaciones, las mismas que asumen que ellas siempre existieron, por lo que al pasar del tiempo y al continuar transfiriéndose a las sucesivas generaciones, pueden convertirse en lo que llamamos tradiciones.

Si bien es cierto que tanto las costumbres como las tradiciones tienen orígenes en el pasado, esto no significa que necesariamente deban permanecer invariables en el tiempo, pues al ser parte de la cultura, muchas costumbres y tradiciones suelen variar con el transcurrir de los años, e inclusive, después de un tiempo muy prolongado, pueden llegar a transformarse.

Como ejemplo, tenemos las celebraciones tradicionales, que durante el mes de octubre se realizan en honor al Señor de los Milagros en Lima⁵, veneración que tuvo su origen en el siglo XVII, y

⁴ Un ejemplo de la manera cómo la comprensión y conocimiento de la cultura de los pueblos tradicionales, específicamente de las tradiciones culturales vivas contribuyen a fortalecer y rescatar la identidad de los pueblos, se presenta en la Exposición Didáctica Museográfica realizada en Monsefú por un grupo de investigadores bajo la batuta del arqueólogo Peter Kvietok, quienes luego de la exposición concluyeron en que “La realización de este tipo de exposiciones en pueblos tradicionales permiten a sus pobladores conocer el reconocimiento y admiración que despiertan sus usos, tradiciones, costumbres, tecnologías, etc. por parte de los visitantes foráneos, contribuyendo a reafirmar su identidad” (Kvietok: 1996:43).

⁵ No obstante ser esta tradición una celebración religiosa, la manera como surgió y fue internalizándose entre la población descendiente de esclavos negros, para luego formar parte de las creencias de una población mayor, las prácticas, alimentos y otras actividades que se realizan en torno a la celebración, expresan la manera como un conjunto de prácticas llegaron a convertirse en costumbres, y con el transcurrir del tiempo en tradiciones que identifican a un colectivo determinado.

que ha permitido el surgimiento de una serie de actividades: procesiones, el uso de hábitos de color morado, el consumo de mazamorra morada y del turrón de doña Pepa, entre otros, que si bien tuvo su origen en Lima hoy en día se ha difundido a otros lares del país y del extranjero.

- i) La religiosidad. Que se expresa a través de un conjunto de creencias y prácticas religiosas, las creencias religiosas varían según el lugar al que nos refiramos, si bien es cierto más del 90% de la población peruana se considera católica, en muchas regiones aún sobreviven rezagos de la religiosidad andina. El pago a la Pachamama y a los Apus son prácticas muy difundidas entre la población andina tanto quechua como aymara, como lo es la devoción a Santa Rosa en Lima o al Señor de los Temblores en Cuzco.

El antropólogo y sacerdote jesuita Manuel Marzal sostenía que la religión católica ha contribuido a formar la identidad de la población peruana, esta afirmación se puede comprobar al visitar los pueblos de la costa, sierra y selva donde las fiestas patronales son las que permiten fortalecer los sentimientos de pertenencia y unidad entre sus pobladores.

Así por ejemplo, con referencia a la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo (Cuzco), y su relación con la construcción histórica de la identidad mestiza paucartambina, Cánepa (1998: 98) afirma que: “El lenguaje religioso y ritual es uno de los ámbitos en los cuales la población paucartambina busca definir su identidad. Aunque la composición del grupo de los mestizos paucartambinos haya cambiado, la ‘identidad mestiza’ sigue definiéndose en relación con el culto de la Virgen del Carmen”.

En toda la región sur andina, aún están vigentes ritos y prácticas religiosas de su antigua religión, por lo que es frecuente que la gente continúe realizando “pagos” a la Pachamama, o celebrando fiestas en honor a los animales donde las ofrendas, las oraciones y rezos se dirigen tanto a las deidades del panteón cristiano (Dios, Santos y Vírgenes), como a las deidades andinas (Pachamama, Apus, Achachilas y demás espíritus que moran en la naturaleza).

Estas creencias, ya sea la católica o la sincrética existente en la

zona andina, constituyen elementos muy importantes, y en muchos casos, los únicos que han facilitado el fortalecimiento de la identidad cultural de los pueblos y comunidades de todo el país.

- j) La comida. Para muchos este es uno de los referentes identitarios más difíciles de olvidar, ya que los sabores que degustamos desde que éramos niños quedan impregnados en nuestros paladares y por más que pasen los años alejados de éstos, siempre vendrán a nuestra memoria y con ello las ansias de volver a consumirlos y disfrutarlos. No es extraño que los peruanos que han migrado a tierras lejanas se reúnan para preparar y saborear potajes de la culinaria peruana, o que inclusive existan tiendas donde es posible encontrar productos nacionales para preparar ciertas comidas, o que se hayan instalado restaurantes de comida peruana en distintas partes del mundo para el deleite principalmente de los connacionales.

Éstos no son los únicos referentes que permiten configurar las identidades culturales, además se tienen: las artesanías, las danzas, determinados símbolos, monumentos arquitectónicos, paisajes naturales, etc. Además de ellos, considero que una identidad cultural dejaría de ser importante o no sería tal si es que no se concibe a través de un proyecto común, si no se empieza a pensar y a reflexionar qué es lo que se quiere para nuestra comunidad, nuestro departamento, nuestra región y/o nuestro país en el corto, mediano y largo plazo, en otras palabras, sino se empieza a trabajar con miras a buscar soluciones a los problemas que aquejan a las poblaciones y lugares con los que nos sentimos identificados. Si sólo nos preocupamos por proteger, cultivar y difundir los referentes antes descritos, estaremos contribuyendo a preservar nuestra identidad cultural pero no a convertirla en el eje articulador de nuestro bienestar como colectividad que debería busca surgir y desarrollarse de acuerdo a nuestra propia cultura sin descuidarse de las exigencias de un mundo globalizado.

5. TRANSFORMACIÓN Y/O PÉRDIDA DE LA IDENTIDAD CULTURAL

En épocas muy antiguas era común que una persona naciera, se desarrollara y muriera en la misma localidad donde nacía, y que a lo largo de su vida no tuviera contacto, o éste fuese mínimo, con otros grupos humanos diferentes culturalmente a su grupo de origen, por lo que la identificación con su cultura de referencia no se contagiaba ni perturbaba por la influencia de los “otros” extraños y diferentes, y su identidad era estable durante toda su vida. Sin embargo, cuando estos grupos empezaron a entrar en contacto con “otros” ya sea por cuestiones de guerra, de conquista, de evangelización o comerciales, sus culturas empezaron a sufrir cambios por los préstamos culturales y/o por la imposición a los que se encontraban expuestos.

Con el transcurrir de los años, la situación ha cambiado, en épocas actuales la migración, al igual que el sistema educativo oficial, los medios de comunicación, la proliferación de nuevos movimientos religiosos y la tendencia globalizadora de la cultura occidental, entre otros, son algunos elementos que podrían ocasionar la transformación y hasta la pérdida de las identidades culturales de los pueblos.

a) Las migraciones

Uno de los fenómenos que trajo consigo la modernidad occidental, fue la migración; durante los años de la revolución industrial en Europa, miles de campesinos se vieron obligados a migrar a las ciudades donde vendían su fuerza de trabajo a cambio de salarios exiguos. Similar fenómeno experimentaron los países de Latinoamérica hacia mediados del siglo XX. En el Perú, las primeras migraciones de consideración se producen a partir de la década del 40 y 50 cuando se instalan fábricas en ciudades como Lima y Arequipa; el crecimiento que empiezan a experimentar las ciudades, sobre todo de la costa, acompañadas con los azotes climatológicos en la región de la sierra, además de la indiferencia estatal en apoyar a los sectores campesinos, facilitó que en las siguientes décadas las migraciones del campo a la ciudad se conviertan en una alternativa para buscar

mejores condiciones de vida.

Durante las últimas cinco décadas son miles los peruanos que han migrado a las ciudades en búsqueda de oportunidades, motivado por el alto crecimiento vegetativo de la población y por el poco o lento crecimiento de sus lugares de origen, por la búsqueda de mejor educación para sus hijos, por la violencia generada por el terrorismo, el narcotráfico, etc. Cuando una persona, de cierta edad, enfrenta la necesidad de migrar, por decisión propia u obligada, llevará consigo un cúmulo de conocimientos aprendidos y desarrollados en la tierra que lo vio nacer, por lo tanto, llegará a su destino con elementos culturales propios de dicho lugar, los mismos que pueden perderse u olvidarse cuanto más absorbente sea la nueva sociedad donde empieza a desarrollarse, cuando no ha logrado desarrollar fuertes sentimientos de pertenencia hacia su cultura de origen, o por la necesidad de mimetizarse para evitar el rechazo. La pérdida de identidad cultural se manifiesta cuando el individuo rechaza y siente vergüenza por los suyos, su idioma, sus costumbres, su cultura, y trata de amoldarse y asimilarse lo mejor posible a la sociedad que ahora lo cobija.

Suele ocurrir que la primera generación de migrantes mantiene contacto con los familiares y amistades que dejaron en sus lugares de origen, por lo que las visitas a dichos lugares se realizarán de manera frecuente; pero lo que ocurre con las segunda y demás generaciones de migrantes, es diferentes. Al haber migrado a tierna edad o al haber nacido en un nuevo territorio, los migrantes de segunda generación tienden a identificarse, preferentemente, con el lugar donde se están desarrollando y a perder el vínculo con la tierra de sus padres, o en el mejor de los casos, será un vínculo que se fortalecerá por la insistencia de sus padres en transmitirles cariño por el añorado terruño. El apego y el amor por la tierra donde se ha nacido, aún después de ya no vivir en ella, es solo cuestión de plena identificación con la misma

b) El sistema educativo oficial

A lo largo de toda la historia republicana y hasta la llegada al poder del general Velasco Alvarado en 1968, además de algunos vaive-

nes en los subsiguientes gobiernos de turno, los gobernantes de turno siempre vieron al Perú como un todo homogéneo, por lo que las estructuras curriculares, planificadas y emanadas en las oficinas del Ministerio de Educación en la ciudad capital, fueron concebidas sin respetar ni comprender las diferencias culturales que existen en nuestro territorio, de este modo, tanto en costa, sierra, selva, en las ciudades como en los pueblos más alejados, para poblaciones ciudadinas de habla castellana como para poblaciones de comunidades campesina y nativas a lo largo y ancho del territorio peruano, se crearon modelos únicos a ser impartidos. La intención de querer unificar el sistema educativo ha sido perjudicial, sobre todo, para las “poblaciones originarias”⁶ del Perú al no considerar la diversidad cultural existente en nuestro país. Además estas políticas coadyuvaron a crear prejuicios hacia dichas realidades, al ser consideradas como culturas inferiores que impedían que el país se desarrolle; de otro lado, contribuyeron a crear sentimientos de inferioridad entre las poblaciones provincianas, al ser más prestigiosas la lengua y cultura ciudadinas.

En los últimos años, esta situación está cambiando; las estructuras curriculares vigentes de nivel primario y secundario, proponen el respeto de la diversidad cultural existente en nuestro país, así se pudo comprobar al revisar dichos documentos, lo que podría permitir fortalecer las identidades culturales nacional y locales, ya que el tema de la identidad cultural forma parte de los temas transversales de las currículas; sin embargo, en la práctica, es poco el esfuerzo que se emprende para lograr dicho objetivo. Otro asunto desfavorable ocurren, por ejemplo, en la región Puno, donde luego de más de un par años que ha demorado la elaboración del Proyecto Educativo Regional, éste aún no se pone en marcha. Al parecer para los actuales gobernantes, la identidad cultural sigue siendo un tema sin importancia.

c) Los medios de comunicación

Los cambios acelerados que ha sufrido la humanidad durante el siglo

⁶ La categoría “poblaciones originarias” es un eufemismo que en la actualidad se emplea para evitar el uso de términos como: indígenas, oriundas u autóctonas, que con el proceso de colonización, se han vuelto categorías peyorativas.

XX, se debe principalmente a los adelantos tecnológicos de los medios de comunicación. Gracias a medios como la prensa escrita, la radio, la televisión y ahora el Internet, los individuos de culturas diferentes, de uno u otro lado de la Tierra, están informados de lo que ocurre a miles de kilómetros de sus lugares de residencia; además, gracias a la masificación de los medios de transportes, es posible, en pocas horas, transportarse de una realidad cultural a otra; por último, a través de medios como el teléfono y el Internet, es posible comunicarse con individuos de culturas diferentes a la de uno. En otras palabras, a diferencia de lo que ocurría hasta hace pocas décadas, las distancias entre las culturas se han acortado, lo que ha motivado que, en el caso de las culturas de pueblos originarios que antiguamente mantenían poco o nulo contacto con las foráneas, hoy en día estén más influenciadas por éstas.

Considero que los medios de comunicación, principalmente la televisión, por ser el de mayor difusión a nivel mundial, puede contribuir a fortalecer, redefinir y/o construir las identidades culturales de los pueblos; sin embargo, por la influencia de los patrones culturales occidentales, en nuestro país la televisión se ha convertido en uno de los medios más destructivos de la identidad cultural al transmitir imágenes falsas de la realidad nacional y dando la imagen que somos un país con características más cercanas a lo occidental. Veamos unos minutos cualquier programa televisivo producido en el Perú, a simple vista pensaremos que se trata de otro país y no del nuestro, pues la mayoría de los actores, actrices, las tomas de locaciones y otros, reflejan una realidad muy sesgada de lo que realmente es el Perú.

Es muy poco lo que la televisión comercial difunde en beneficio del fortalecimiento de nuestras identidades; no obstante, en los últimos años, los programas producidos por el canal estatal Televisión Nacional del Perú (TNP), sí está contribuyendo a fortalecer nuestras identidades, al difundir una variedad de programas destinados a valorar la música andina, la música criolla, las costumbres, las tradiciones, las fiestas, etc. de las distintas regiones del país⁷.

⁷ Especial mención merecen los programas Costumbres, Reportaje al Perú, Mediodía Criollo, Ocurrió en el Perú y otros.

d) La proliferación de nuevos movimientos religiosos

Un fenómeno social observable a lo largo y ancho de todo el mundo en las últimas décadas, es el surgimiento y proliferación de nuevos movimientos religiosos (NMR). Hoy es común escuchar sobre nuevas formas de creencias y prácticas en las que se fusionan tradiciones religiosas cristianas con elementos de la tradición islámica, de religiones orientales, la creencia en OVNIS y otros. La mayoría de los NMR existentes en el Perú tienen sus orígenes en tierras foráneas, siendo muchos de ellos de origen norteamericano como los mormones y adventistas; otros de reciente data, como las iglesias pentecostales, provienen del Brasil; mientras que un mínimo porcentaje tienen su partida de nacimiento en territorio peruano como la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, Alfa y Omega, entre otros.

A diferencia de Brasil o de Chile, el Perú es uno de los países sudamericanos en el que el crecimiento de nuevas confesiones religiosas y NMR no representa aún una fuerte amenaza para la hegemonía religiosa de la Iglesia católica⁸. El apego de la población peruana a sus costumbres y tradiciones ha permitido que incluso, elementos de la religión tradicional y del catolicismo se mezclen convirtiéndose en elementos distintivos de su identidad cultural. Es necesario recordar que, desde su formación, el Estado peruano reconoció únicamente a la religión católica y excluyó a todas las demás; como producto de una enmienda a la Constitución en 1915 y los alcances de la Constitución de 1933, sobre la libertad para el ejercicio de otros cultos, se da cierta apertura para que otras religiones puedan establecerse en estos territorios, posteriormente según un D.S. del 4 de enero de 1945 se restringe dicha

⁸ Los resultados de los censos de 2007 muestran los siguiente resultados sobre la religión que profesa la población censada de 12 a más años de edad:

- Católica	16 960 443	81,3 %
- Evangélica	2 606 648	12,5 %
- Otra	679 807	3,3 %
- Ninguna	608 770	2,9 %

libertad; todo ello dificultó la llegada y establecimiento de algunos NMR en el país⁹. La libertad de culto recién se permite en el Perú desde la promulgación de la Constitución de 1979¹⁰.

La presencia y proliferación de NMR en territorios de amplia tradición cultural e inclusive en los no tan tradicionales, pueden generar dudas y aun alteraciones en las creencias propias de sus poblaciones. Al tener estos NMR su propia cosmovisión necesariamente ocasionarán cambios sobre las identidades culturales de los conversos, que se expresa, en muchos casos, en dejar de lado prácticas culturales propias y que constituyen parte de sus referentes identitarios, con la finalidad de seguir el dogma y principios éticos de la nueva fe que en definitiva se convierte en una nueva identidad que prevalecerá sobre las demás identidades del individuo.

e) Tendencia globalizadora de la cultura occidental

La cultura occidental, con sus máximos representantes, la Unión Europea y los Estados Unidos de Norteamérica, se presentan como los poseedores de la cultura más avanzada, como el arquetipo o modelo que todas las demás culturas deberían observar y seguir si quieren llegar a ser culturas “desarrolladas”, tal cual como lo proclamó el presidente norteamericano Harry Truman en un famoso discurso de 1949¹¹.

⁹ Aunque años después de la independencia, se permitió el arribo de pastores de la iglesia Anglicana y Calvinista para prestar servicios espirituales a migrantes procedentes de Europa, no permitiéndoles ejercer labores evangelizadoras.

¹⁰ La actual Constitución (1993) en el artículo 3º de los Derechos de la Persona, en su inciso 3 se señala que toda persona tiene derecho: “A la libertad de conciencia y de religión, en forma individual o asociada. No hay persecución por razón de ideas o creencias. No hay delito de opinión. El ejercicio público de todas las confesiones es libre, siempre que no ofenda la moral ni altere el orden público”.

¹¹ El 20 de enero de 1949, el presidente Truman en un discurso sobre el “estado de la Unión” al referirse a los países pobres, lo hace con ciertos prejuicios y proclamando la superioridad cultural del país del norte: “Más de la mitad de la población mundial está viviendo en condiciones próximas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, son víctimas de la desnutrición. Su vida económica es primitiva y miserable. Su pobreza es un hándicap y una amenaza, tanto para ellos como para las regiones más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la técnica para aliviar el sufrimiento de esas poblaciones. Estados Unidos ocupa un lugar preeminente entre

Son incontables los elementos de la cultura occidental que están difundidos por todo el mundo, y amenazan con absorber y anular a los de las culturas locales, no en vano los avances científicos y tecnológicos surgidos en los años de la modernidad, y que crecieron vertiginosamente en el siglo XX, se han convertido en paradigmas para todo el mundo. La cultura occidental goza de prestigio social, son millones quienes intentan asimilar sus modelos económico, político, social y cultural, dejando de lado los modelos de sus propias culturas, hoy en día ser o parecerse occidental, es para muchos, lo más apetecible en sus vidas.

Un elemento que ha contribuido a la gigantesca difusión de lo occidental, son los medios de comunicación. No olvidemos que Estados Unidos de Norteamérica es la meca de la industria del entretenimiento: la música; las series de entretenimiento para niños, jóvenes y adultos; todo tipo de películas; y, hasta los documentales culturales, son producidos mayoritariamente en éste país. Pero, detrás de la más entretenida serie de dibujos animados como “Los Picapiedras”, o películas de acción como “Superman” y “El Hombre Araña”, solo por citar algunas, la cultura norteamericana está presente de manera simbólica, y a la disimulada, propagan su cultura e ideología a todo el mundo¹².

Lo mismo que ocurre con la industria del entretenimiento, ocu-

las naciones en cuanto al desarrollo de las técnicas industriales y científicas. Los recursos materiales que podemos permitirnos utilizar para asistir a otros países son limitados. Pero nuestros recursos en conocimiento técnico - que, físicamente, no pesan nada- no dejan de crecer y son inagotables. Yo creo que debemos poner a la disposición de los pueblos pacíficos los beneficios de nuestra acumulación de conocimiento técnico con el propósito de ayudarles a satisfacer sus aspiraciones a una vida mejor...” (Citado por Andreu Viola, en: “Antropología del Desarrollo”, 2000: 14).

¹² Se ha tomado como ejemplo los dibujos animados de “Los Picapiedra” porque es un programa de dibujos animados que ha cautivado a varias generaciones y que plasma la naturaleza de la sociedad consumista por excelencia. De otro lado, los héroes de películas como “Superman” y “El hombre Araña”, no son otra cosa que la representación simbólica de la sociedad norteamericana, sino veamos el color de sus trajes, tienen los colores de la bandera Norteamericana, y al encarnar a dicha sociedad, se presentan como los héroes fuertes y salvadores de este mundo. Este tipo de películas junto con “Rocky”, “Rambo” y otras de similar estilo, son las más emblemáticas de la sociedad norteamericana, pero toda la producción de entretenimiento que se difunde en el mundo, sobre todo la dirigida a la juventud, muestra de manera absorbente, la cultura de un mundo, el occidental, que pretende llegar a asentarse en cada rincón de nuestro planeta.

rre también en lo político: la democracia es el modelo de gobierno apetecible por todos; o en lo económico: el neoliberalismo, la sociedad consumista, la libre oferta y demanda, el dólar como patrón de intercambio mundial, etc.

Culmino este apartado, señalando que en el Perú no existe una sola identidad cultural, pues al ser un país pluricultural encontraremos tantas identidades culturales como regiones, departamentos, provincias, comunidades o grupos étnicos existen; además observamos que las identidades particulares son más fuertes que la nacional, ya que sus poblaciones dan muestras de profundos sentimientos de pertenencia a sus lugares de origen, cimentados por su legado histórico y/o por sus orígenes míticos o reales, lo que no ocurre con la identidad nacional, por lo que vale preguntarnos ¿Qué está sucediendo con la identidad nacional? ¿Todos los peruanos nos sentimos debidamente identificado con nuestro país? ¿Por qué las identidades culturales locales son más fuertes que la nacional? ¿Por qué muchas organizaciones se preocupan más en fortalecer las identidades locales y no la nacional? Estas y otras interrogantes, de seguro, permitirán seguir reflexionando sobre el continuo dilema de la identidad nacional, y la ausencia de elementos comunes que no permite que la nación peruana experimente sentimientos comunes de pertenencia.

Pese a la heterogeneidad cultural peruana y a los fenómenos que no permiten el fortalecimiento de las identidades, y si bien resulta utópico apostar por una identidad nacional homogénea, sí es posible apostar por la construcción de identidades locales, y como estas no son sentimientos culminados, sino que están en constante redefinición, lograr construir la identidad nacional, dependerá de cuan identificados estemos con nuestros lugares de origen, reconociendo y aceptando que todos forman parte de un solo Estado-nación, pero, ello no será posible sino empezamos a construir un proyecto común que busque la unidad nacional a pesar de las diferencias étnicas, culturales, sociales, económicas religiosas o políticas. Una vez que logremos integrarnos, habremos dado origen al sentimiento de pertenencia a este territorio común llamado Perú.

BIBLIOGRAFÍA

- Cánepa, Gisela (1998). *Máscara, transformación e identidad en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la PUC del Perú.
- García Canclini, Néstor. (1990). *Culturas híbridas*. México: Editorial Grijalbo.
- _____ (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*.
- _____ (1999). *La Globalización imaginada*.
- Giddens, Antony (1994). *Consecuencias de la modernidad*. España: Alianza Editorial S.A.
- GRILLO, Eduardo (1993). “La Cosmovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna”, en *Desarrollo o Descolonización en los Andes*. Lima: PRATEC
- Harvey, David (1998). *La condición de la posmodernidad*. Argentina: Talleres Gráficos Color Efe.
- Hall, Stuart (1992 a). *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Río de Janeiro: DP&A editora.
- _____ (1992 b). The West and the Rest. En S. Hall & B. Gieben (Eds), *Formation of Modernity* (pp. 275- 331). Gran Bretaña.
- _____ (2003). *Da Diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, Representação da UNESCO no Brasil.
- KVIETOK, Peter (et. al) (1996). “La Exposición Didáctica Museográfica para el Rescate de la Identidad Cultural de los Pueblos”, en *Seminario de Investigación Social en la Región Norte*. Tomo II. Trujillo.
- Lafuente, Horacio (2006). “La Identidad Regional”, en *La Identidad Regional. Un tema fuera de la agenda*, E. Kanevsky et. al. (pp. 11-49). Buenos Aires: El Farol Cooperativa de trabajo.
- Onofre, Luperio (2006). “El mundo cultural aymara en Chile y Perú”, en *Antropología. Revista de Investigación Análisis y Debate* N° 3. Puno: Unidad de Publicaciones de la UNA.
- Rivera, E. (2004). *La Identidad Cultural en las estructuras*

curriculares del sistema educativo peruano. Arequipa: Ediciones Magister EDIMAG/PACDI.

_____ (2008). “Redefiniendo identidades culturales. Jóvenes universitarios migrantes en el Altiplano peruano”, en *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, Fernando García (compilador). Quito: FLACSO.

Secretaría Nacional de Educación de la FEINE (1997). *Lo que no se ha dicho sobre la Identidad Cultural*. Quito.

Interculturalidad: oportunidad para un nuevo discurso ético

Simón Pedro Arnold¹ o.s.b.

Si la cultura es lo propiamente humano, el espacio tiempo donde la comunidad contempla, interroga, interpreta, domestica y transforma su entorno, entonces se confunde, prácticamente con la ética. Esta, en efecto, se presenta como la columna vertebral de la cultura y, a la vez, su creación más genuina.

Sin embargo, la relación histórica entre cultura y ética no carece de ambigüedad y de contradicciones, como lo veremos. A lo largo del proceso cultural, el discurso ético tiene que competir constantemente con una enemiga sutil y poderosa, hija pervertida de esta misma cultura. Quiero hablar de la ideología y de su discurso justificador y encubridor. En esta contienda de dos discursos antagónicos, no son pocas las oportunidades históricas donde la ética se encuentra vencida por su contrincante ideológica.

Por lo tanto, en cada momento de mutación y crisis cultural, es la relación ambigua entre ética e ideología que vuelve a entrar en zonas de turbulencia, a la vez inquietantes y oportunas en vista a la construcción de un nuevo discurso ético, más libre ante las ataduras ideológicas del pasado.

Es esta dialéctica que va a ocupar nuestras reflexiones en estas páginas, planteándonos el reto nuevo de lo que llamamos la interculturalidad, como mecanismo de autonomización del discurso éti-

¹ Monje Benedictino belga, doctor en Teología y Comunicación por la Universidad de Lovaina de Bélgica.

co, en contexto de posmodernidad, donde la falacia ideológica parece estar, más que nunca, puesta en tela de juicio por nuestros contemporáneos, especialmente la juventud.

1. ARTICULACIÓN ENTRE ÉTICA Y CULTURA

En un primer momento exploremos un poco más esta relación ambigua de la que estamos hablando. Empezaremos con un intento de definición del discurso ético al interior de lo que solemos llamar el triángulo ético moral.

El horizonte ético

Cuando hablamos de ética, nos referimos claramente al horizonte valorativo referencial desde donde el individuo, al interior de la comunidad, va elaborando progresivamente sus convicciones, sus decisiones y el modo de su interacción social. Este horizonte, por cierto, se inspira de la tradición en el que el sujeto se inserta (familia, cultura religión, etc.).

En este sentido, no está exento, en un primer momento de influencias externas, prejuicios y proyecciones inconscientes. El valor se confunde, muy a menudo, con las ideologías y los dogmas, supuestamente infalibles, del propio grupo al que pertenece el sujeto. Sin embargo, a medida que el sujeto va creciendo en autonomía, este horizonte se autonomiza, se interioriza y tiende cada vez más a la estabilidad en el sujeto mismo, a través de actitudes y comportamientos constantes y coherentes con dicho horizonte referencial.

La ley moral como institución de la cultura

La ley moral, en cambio, con su sistema normativo complejo, se presenta como la traducción institucional de estos valores éticos, comúnmente admitidos por el grupo. Si la ética participa, esencialmente, de la experiencia espiritual del sujeto, individual y colectivo, la ley moral, por su parte es una creación histórica y cultural, que tiende a garantizar la mar-

cha del grupo, como los derechos y deberes de los sujetos que interactúan en el mismo.

Por lo tanto, por definición, se trata de un discurso histórico, situado en el espacio y el tiempo y, por consiguiente, cambiante y relativo. Es una institución esencialmente pragmática. La obsolescencia progresiva de la ley moral es una evidencia si comparamos sus diversas etapas de evolución, no sólo entre grupos culturales diferentes, sino, inclusive en un mismo grupo. Basta, como ejemplo, el caso de la ley mosaica, caduca en la mayoría de sus prescripciones, no sólo para los cristianos que se dicen herederos indirectos de ella, sino para los mismos judíos de hoy.

Esta obsolescencia, sin embargo, queda, la mayoría de las veces, encubierta por la ideología. En efecto, la ley, que se pretende una traducción pragmática e histórica del horizonte valorativo ético, no se inspira exclusivamente de estos valores espirituales. Al contrario, refleja, por una parte importante, los intereses en juego en la interacción social y política del grupo. El discurso moral, en este sentido, no es un puro ejecutor del mandato ético, sino también (y no pocas veces), la expresión de las luchas de poder interno.

Es aquí donde interviene la perversión ideológica, que busca confundir la ley con los valores éticos a los que, supuestamente, hace efectivos. El engaño ideológico consiste, por lo tanto, en sustituir la normatividad legal al proceso espiritual ético.

El inconsciente colectivo de los arquetipos

Esta sustitución perversa de la ideología, se realiza, en particular, a través de un mecanismo inconsciente colectivo que llamaremos, de una manera general, los arquetipos. El psicoanalista Jung trabajó con acierto estos mecanismos arquetípicos que, en general, tienen que ver con experiencias arcaicas y fundantes de la humanidad, como la angustia de la pureza y de lo impuro, a su vez articulada con la sexualidad y la muerte.

Estos arquetipos tienen carácter de inconsciente colectivo, lo que les permite imponerse al discurso ético como evidencias universales, cuando son frutos muy remotos de las experiencias culturales más antiguas y más primitivas de la humanidad.

La conciencia como sujeto ético histórico

Pero, el crisol de la verdadera convicción ética, de la decisión y de la interacción moral se sitúa en la conciencia, la cual se presenta como el árbitro subjetivo y personal de la dialéctica triangular que acabamos de esbozar.

Este arbitraje constituye, de hecho, una amenaza para la ideología y la cultura en general, en sus afanes asimiladores e encubridores. Por lo tanto, el acceso a la conciencia, tanto individual como ciudadana, es una conquista histórica heroica permanente. Es un acto audaz de libertad, que la cultura, bajo sus diversas modalidades, teme e intenta siempre evitar, afín de lograr sus fines hegemónicos en el inconsciente del sujeto.

Sin embargo, no podemos hablar de ética sin esta conquista permanente de la libertad de conciencia. Es aquí donde las épocas de crisis cultural como la nuestra provocan un quiebre de los dogmas ideológicos impuestos como valores ético morales. Estos quiebres siempre han constituido, a lo largo de la historia, una oportunidad para la construcción de un nuevo discurso ético que se enraíce en la libertad de una conciencia autónoma

Esta conquista pasa por el doloroso proceso de liberación de dichos condicionamientos culturales, y desemboca, necesariamente, en un despertar en cuanto a lo relativo de todo discurso, aún si este pretende expresar valores absolutos y eternos.

2. EL ETNOCENTRISMO Y LA FUNCIÓN DE COHESIÓN SOCIAL DEL DISCURSO ÉTICO

Demos un paso más en esta exploración. En la dialéctica perversa que hemos denunciado en nuestro primer punto, nos conviene ahora, comprender el rol de agente cohesionador del grupo, que se le atribuye al discurso ético en una perspectiva estrechamente etnocéntrica.

La sacralización ideológico-religiosa del grupo: del “ethos” metafísico al “pathos” mitológico

La experiencia ética es de orden metafísico. El ethos participa de la

espiritualidad. Pero, cuando la ideología de un grupo específico confisca la ética, se produce un deslice fatal: la cultura sustituye lo que me atrevería a llamar un “pathos” mitológico al “ethos” espiritual.

Dicha falsificación se produce, cada vez que la ideología sirve para sacralizar el propio grupo. Esta es la enfermedad endémica de todos los etnocentrismos exclusivos. La mitologización de la ética desembo-ca, necesariamente, entonces, en mecanismos justificadores de la exclusión del otro, del diferente. Tal perversión del discurso ético es una traición, puesto que, precisamente, la ética tiene que ver con una alianza con el “otro”.

De esta mentira, participan conceptos tan anti éticos como los de “elección” de un pueblo, o de “limpieza étnica”, de “originariedad” o, de manera más general, en nuestro medio andino por ejemplo, de “criterio de humanidad” (jaque en aymara o runa en quechua).

Cosmovisión y etnocentrismo ético moral

En este proceso de confusión, la cosmovisión específica de cada pueblo juega un papel fundamental. Todos los mitos fundadores buscan situar el origen del propio grupo en la divinidad, haciéndose así el centro del universo. La medida del bien y de lo éticamente correcto reposa, entonces, en la propia realidad del grupo. La diferencia es interpretada, necesariamente, como éticamente negativa.

Paradigmático resulta, al respecto, el “encuentro” entre los hombres de Colón y los habitantes de Hispañola. El conquistador estaba persuadido que los indios hablaban un castellano vulgar. Intentaba, entonces, descifrar la “palabra del otro” desde sus propias categorías culturales y lingüísticas.

Interesante, también, la identificación del Nuevo Mundo con el Edén antes de la caída, con la consecuencia, ambigua, de considerar al indio o como “sin pecado” (los franciscanos utopistas) o, al contrario, como criatura sin alma.

La “Regla de Oro” y el estatuto del “otro”

Si existe un valor ético universal que, por este mismo motivo, constitu-

ye la columna vertebral de todo discurso ético, y su punto de partida obligado, es la famosa Regla de Oro: “no hagas al otro lo que no quieres que él te haga”.

En esta formulación negativa y minimalista, la Regla de Oro es universal. El cristianismo, primero la va a voltear en un sentido positivo: “haz al otro lo que tu deseas que él te haga”. Pero el evangelio irá más lejos todavía: “Ama a tu enemigo” o, resumiendo la parábola del Buen Samaritano: “hazte el prójimo del otro”.

Pero, cualquiera sea la formulación de este valor ético universal y fundador, la categoría del otro, su estatuto en mi horizonte valorativo y referencial, es la condición sine qua non de la ética. En otras palabras, no existe discurso ético legítimo sin acogida positiva del diferente. Todo discurso que excluye al otro del horizonte moral, es un discurso ideológico justificador y, por lo tanto, anti ético.

Autodefinition de las culturas y estatuto del otro

Por lo tanto, el grado de eticidad de una cultura, su nivel de humanidad y de civilización depende esencialmente de lugar que esta cultura reserva al otro en su más múltiple acepción.

En tal sentido, todas las culturas excluyentes, no importa su grado de sofisticación tecnológica o intelectual, son menos humanas y menos civilizadas, menos éticas, que otras culturas construidas sobre la hospitalidad y la confianza, cualquier sea su nivel de desarrollo moderno.

Es sobre este cuestionamiento ético fundamental que reposa toda la crisis de civilización en la cual estamos imbuidos.

3. LA MODERNIDAD COMO CRISIS CULTURAL DE LA ÉTICA

La novedad de la cultura moderna, reside, precisamente, en el surgimiento múltiple y universal del “otro”, a partir del Renacimiento y de la dinámica exploratoria de Europa hacia el oeste como hacia el este y el sur.

El quiebre del etnocentrismo exclusivo

La conquista de América se presenta como el paradigma de esta cuestión del “otro”, que va a poner en tela de juicio los a priori etnocéntricos europeos. Como lo hemos señalado ya, la pregunta oscilará, por un tiempo, entre dos extremos: el “otro” como la criatura sin pecado original en el Edén reencontrado, o el “otro” como animal sin alma. Esta alternativa fue discutida en cenáculos teológicos peninsulares muy selectos.

Pero, muy pronto, los mecanismos de proyección y de prejuicio culturales prevalecieron, hasta desembocar en una opción definitiva: el colonialismo, donde el “otro” es relegado a la identidad de objeto.

Esta opción, entonces, fue sustentada, ideológicamente, por la religión católica de la contrarreforma, aunque con dudas y contradicciones internas permanentes. Si la teoría de la animalidad del Indio fue abandonada, sin embargo, su estado de objeto social, político, religioso y, sobre todo, económico, lo ubicó, en adelante, en una categoría éticamente inferior de humanidad.

El “otro” como duda ética

A pesar de este re centrar temprano del discurso ético colonial en principios etnocéntricos, el gusano ya estaba en el fruto. El “otro” introduce necesariamente una duda sobre la identidad sagrada del propio grupo.

Tal duda provoca, entonces, dos posturas diametralmente opuestas. Por un lado, inducirá un sentimiento endémico de culpabilidad, que encontramos reflejado de manera emblemática y sublime en Bartolomé de las Casas. Esta lectura lo va a llevar a defender una identificación ética del indio con Cristo crucificado, y del colonizador con el verdugo re actualizado del propio Cristo.

Pero, este mismo quiebre del dogma etnocéntrico va a suscitar una actitud totalmente opuesta: el racismo institucional del sistema de las dos repúblicas. Una manera de no dejar cuestionar su ideología por el diferente, consiste, pura y simplemente, en excluirlo del espacio donde se desenvuelve el propio grupo. En este sentido, la colonia española fue

la primera experiencia de apartheid de la historia europea, el primer sistema intrínsecamente racista y excluyente de una larga serie en la historia posterior, en diferentes colonias europeas del mundo entero.

El “otro” entre relativización y absolutización de la ética etnocéntrica

Pero, cualquiera sean los mecanismos compensatorios de la crisis del “otro” en la convicción ética del grupo, de toda manera, su existencia diferente y su cohabitación, aunque relativa, acaba por socavar las evidencias y relativizar, cada vez más, los dogmas etnocéntricos.

La duda, así introducida, impide la ingenuidad ideológica, y obliga a desarrollar estrategias nuevas, más o menos duraderas y más o menos creíbles a largo plazo.

El quiebre del dogma etnocéntrico: condición de una verdadera ética universal

Sin embargo, más allá de las resistencias y de los estratagemas históricos e ideológicos, este quiebre del dogma etnocéntrico se vuelve, poco a poco, terreno fundamental de todo discurso ético.

No puede existir horizonte ético selectivo y unilateral. Como lo recuerda la Regla de Oro, el “otro” es la columna vertebral de la ética. De tal modo que, toda verdadera ética es, por definición, a la vez universal y plural. Un discurso excluyente pierde, de por sí toda credibilidad ética.

4. LA POSMODERNIDAD: OPORTUNIDAD PARA UN DISCURSO ÉTICO INTERCULTURAL, PLURAL Y MESTIZO

El proceso expansivo del imperialismo colonial europeo desembocó, en nuestros tiempos, en lo que solemos llamar la globalización o la mundialización, según se insista más en las características económicas o culturales de la nueva civilización naciente.

Esta nueva situación de hecho, tiene aspectos sumamente

cuestionables. Así, por ejemplo, la imposición de un solo modelo de consumo de productos, económicos, ideológicos y culturales, para todo el planeta, con las previsible consecuencias en la pérdida de la conciencia de identidad

Pero, paradójicamente, la mundialización, muy especialmente a través de la revolución comunicacional, introduce también nuevos escenarios plurales en el juego cultural y, en lo que nos concierne, en el discurso ético.

De la “pluriculturalidad” a la “interculturalidad”

El sistema colonial y postcolonial del imperialismo occidental ha revelado la pluriculturalidad del mundo. Sabemos hoy que el mundo está compuesto de diferentes cosmovisiones. Lo propio del imperialismo, es mantener estas múltiples culturas estrictamente yuxtapuestas y a distancia, como acabamos de mostrarlo.

Pero, poco a poco, la sociedad de masas dejó pasar influjos mutuos, más o menos inconscientes. El deporte, el arte y la moda se volvieron cada vez más porosos, dibujando, así, una sociedad planetaria “híbrida”. Cada ciudadano del mundo se parece, de alguna manera, a este “animal ideal”, compuesto de lo más útil de cada animal. Somos culturalmente cada vez más híbridos. Es lo que expresamos, aquí, con un bello peruanismo: la huachafería.

Sin embargo, más allá de la sociedad moderna de masa, la posmodernidad emprende un proceso cultural nuevo que llamamos hoy la interculturalidad. Ya no se trata de la mera yuxtaposición atemorizada de la colonia, ni de los modelos híbridos de la sociedad masiva, sino de un intento de recrear permanentemente un horizonte cultural común, plural y polifónico pero integrado.

El igualitarismo plural: condición de una cohabitación fecunda

Una primera condición de este proceso intercultural es la igualdad de las diversas expresiones culturales en el escenario social y político. En otras palabras, se trata de una cuestión de poder.

En este sentido, el racismo solapado y recalitrante del modelo pe-

ruano de sociedad, se convierte en paradigma de lo que impide el proceso intercultural. Igualdad de derechos, no sólo teóricamente, de dignidad y de oportunidad entre los diferentes grupos que componen la sociedad, es la condición para entrar en el siglo 21. Sin embargo, el Perú, que pretende entrar como líder regional en la coyuntura económica mundial, conserva actitudes y prejuicios coloniales y feudales que explican la esquizofrenia nacional entre un Perú pujante y un Perú estancado en ideologías completamente obsoletas.

Dialéctica pluralismo-mestizaje

Este proceso cultural es necesariamente dialéctico. No se trata de una pura asimilación mutua ni, tampoco de una yuxtaposición. En la cultura duna¹⁴, en recomposición permanente, que conocemos, es esencial garantizar, a la vez, el pluralismo cultural y los movimientos de mestizajes constantes en el encuentro respetuoso y creativo. En este juego dialéctico, los jóvenes, más liberados de la esclavitud ideológica, se han vuelto expertos de lo plural mestizo y de lo mestizo plural.

La ética: árbitro y fruto de la dialéctica

Es aquí donde entra en juego la ética. Ella tiene que asumir el rol de árbitro de dicha dialéctica, para evitar los abusos o el caos que esta dinámica no deja de suscitar.

Pero, al mismo tiempo, la interacción entre pluralismo cultural y mestizaje no tardará en producir un nuevo discurso ético cada vez más respetuoso de las diferencias y, al mismo tiempo, más universal.

La intersubjetividad: sustento de un discurso universal

La posmodernidad, particularmente a través de la comunicación virtual, se presenta como la composición y recomposición permanente de redes inter-subjetivas.

¹⁴ «cultura duna» se refiere a la postmodernidad como cultura en transformación permanente por la fuerza del viento. Sería equivalente a cambio epocal.

Si, como lo afirmamos al comenzar estas reflexiones, el sujeto es el actor por excelencia y el dueño de la decisión ética de la conciencia, esta nueva coyuntura nos parece de las más favorables para la construcción de un verdadero discurso ético nuevo, liberado de sus ataduras ideológicas, siempre resurgentes.

Libertad de conciencia y quiebre de la cosmovisión objetiva

Toda esta evolución de la cultura posmoderna, nos encamina, poco a poco, hacia una conciencia ética moral subjetiva y liberada de los condicionamientos ideológicos. A través de dicho proceso, es la objetividad del mundo, y de nuestra cosmovisión, que se está quebrando. Desde Copérnico, Darwin y Freud, la antropología occidental ha perdido progresivamente todas sus ilusiones míticas de objetividad cósmica y antropológica.

Es tiempo de remplazar esta supuesta objetividad mítica de la realidad, por una nueva conciencia inter subjetiva de la solidaridad antropológica y cósmica entre diferentes. La ética intercultural implica, entonces, asumir el misterio intrínseco del “otro”, como límite y oportunidad, a la vez.

5. VIOLENCIA Y MIEDO, COMO MUERTE ÉTICA

Esta mutación cultural de la posmodernidad tiene todas las características de una transición. Como es normal, este proceso deja inquieto, ya que el pasado no está del todo descartado y el futuro no se diseña con claridad, todavía. Conclusión: el presente deja un inmenso y angustiante vacío, aprovechado, de miles de maneras, por los tiburones culturales e ideológicos.

Vacío ético y sentimiento de amenaza del “otro”

Este vacío es, esencialmente, ético. La transición, como lo hemos visto ya, deja el discurso anterior sin piso. En estas condiciones de orfandad

espiritual, no es de asombrarse que el otro se vuelva amenazante y peligroso.

Este fenómeno explica el resurgimiento, aparentemente contradictorio, de propuestas fundamentalistas trasnochadas, en todos los sectores ideológicos del planeta. Esta “fascisización” del mundo, que se nos presenta como una victoria conservadora, no es, a mi parecer, sino una invasión de los discursos más retrógrados y más duros, del conservadurismo, en los espacios dejados desiertos por la crisis de civilización que vivimos.

Contrariamente a las apariencias, este retorno es un “canto del cisne” y una lamentable pérdida de tiempo y de energía, ante la urgencia de una búsqueda de propuestas éticas, realmente nuevas, y que respondan a la realidad inédita del mundo posmoderno. Una vez más, el miedo del otro sigue siendo el peor de los consejeros éticos y el padre casi seguro de la violencia.

El miedo y la violencia: síntomas del vacío

De hecho, ante la desaparición de los mecanismos democráticos modernos de negociación (partidos políticos, gremios etc.), la angustia social planetaria provoca reacciones de locura securitaria, que se trate del muro que separa México de Estados Unidos o del que atraviesa el minúsculo territorio palestino.

La fobia migratoria des los países ricos, ante el flujo creciente de los pobres a sus fronteras, desemboca hoy en posturas irracionales, haciendo de sus territorios una especie de fortaleza asaltada por todas partes. Los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, han demostrado por lo absurdo la inutilidad de estos mecanismos.

La única manera de resolver el problema de la invasión de los pobres es, definitivamente, la justicia y un sistema mundial equitativo, del cual estamos lejísimos, por supuesto.

Las tentaciones de repliegue pseudo ético

Estos mecanismos, acompañados de discursos moralizadores fanáticos, son tentaciones reales pero sin futuro. Los pobres siguen siendo, y cada

vez más, mayoritarios, pero los ricos los van a necesitar cada vez más, también. No sólo los recursos energéticos que poseen esos países se vuelven argumento de negociación, ante su escasez cercana en los países industrializados. La crisis ecológica, tampoco conoce fronteras. Estamos en el mismo barco, con o sin muros, que lo queramos o no.

Más temprano que tarde, estaremos obligados a sentarnos a la misma mesa y a repartirnos lo que queda de un pastel pasablemente reducido. Con o sin argumentos pretendidamente éticos, esta postura de repliegue se muestra absolutamente insostenible. Pero, por lo poco que dure, llevará, sin dudas posibles, a nuevas deflagraciones violentas y a nuevas guerras sin salidas, como los Estados Unidos parecen apreciarlas especialmente, en estos tiempos absurdos.

En este sentido, una verdadera opción ética nos obliga a denunciar, sin tapujos, todos los fundamentalismos y todos los fanatismos sectarios, de donde vengan (cristianos, islamistas o andinos...). Estos mecanismos nos son sino lógicas suicidas de supuesta sobre-vivencia en la tempestad.

En nuestro medio, el discurso etnicista fanático se nos presenta como el paradigma de una postura sin salida. El concepto perverso de originarios, y su corolario “el inquilino”, al hablar de todos los demás, es una falacia intelectual y una perversión ética.

Primero, salvo en Kenia, donde, supuestamente, nació la humanidad, todos los hombres son migrantes, y los americanos, por lo tanto los andinos, son los últimos del planeta en haber habitado su territorio, si creemos las hipótesis de población de nuestro continente por la migración desde Asia por el estrecho de Bering. Todos somos inquilinos, de alguna manera.

Pero, sobre todo, se trata de una peligrosa perversión ética que tiene todas las características de la limpieza étnica practicada por Hitler y, más recientemente, en la antigua Yugoslavia. La lógica racista de la pureza de la sangre es, hoy en día, desbaratada por todas las corrientes de la ciencia biológica.

Denuncia de la resurgencia de los mecanismos míticos justificadores

En cada una de estas derivas que acabamos de señalar, el recurso mítico justificador me parece sumamente preocupante. Como el repliegue étni-

co del miedo y de la violencia excluyente no logra justificarse racionalmente, la única manera de darles crédito es volver a los mitos arcaicos más peligrosos, cuyos arquetipos, escondidos en lo más oscuro de la angustia humana, están siempre listos para resurgir al primer llamado.

Con todo el respeto y admiración que tengo para la simbólica mítica, en todas las culturas, denuncio sin temor su utilización pseudo intelectual, por falsos maestros sin escrúpulos, que los manipulan, en una línea supuestamente ética, pero dirigida hacia la destrucción y negación pura y simple del otro en su integridad.

6. HACIA UNA “ONU” ÉTICA

Al concluir estas reflexiones, que se nos permita algunas propuestas prospectivas, condiciones, a mi parecer, del advenimiento de esta nueva ética universal que anhelamos y necesitamos.

Renuncia a la autosuficiencia ética

La interculturalidad posmoderna nos lleva, obligatoriamente, a la modestia y, a la vez, a la audacia creativa permanente. En el contexto de la mundialización, tal como la hemos descrita más arriba, es ingenuo e ilusorio pretender a la autosuficiencia de un solo discurso para todos y para todos los casos.

Al contrario, este “cambio de época” implica una revisión permanente de las propuestas y respuestas éticas particulares, basándose en algunos valores universales permanentes, como son, por ejemplo la vida o la igualdad de todos los seres humanos.

Más allá de estos fundamentos, que son algo como el afinamiento del instrumento social, cultural y cósmico, es hoy indispensable variar al infinito los modos y las armónicas del instrumento, en función de esta novedad constante de desafíos inéditos que caracteriza nuestro tiempo.

Vamos, necesariamente, hacia un discurso más plural y más dinámico, pero a la vez construido sobre un verdadero consenso universal, siempre en proceso de recomposición.

Urgencia de espacios de negociación y decisión éticas

Ante esta nueva coyuntura, es urgente crear un espacio universal de debate ético permanente. Este debate no tendría que darse entre naciones. Más allá de los intereses inmediatos de los grupos, reuniría agentes de sabiduría plural, viniendo de todos los horizontes espirituales y filosóficos del planeta.

Esta especie de “ONU” ética, consejo mundial permanente, de alguna manera, tendría que conectarse con espacios equivalentes a nivel nacional, y regional. Se trataría de un foro ético interconectado que recogería experiencias, interrogantes y propuestas.

La condición de tolerancia

Al opuesto del discurso ideológico, esta nueva ética tendrá que construirse a partir de un a priori de tolerancia respetuosa de las diferencias de punto de vista, sin impedir la expresión y el debate abierto de divergencias.

Una ética plural no es, sin embargo, un discurso chatamente unanímista. Se tendrá que llegar, por cierto, a acuerdos y constatar, igualmente, desacuerdos tolerables y tolerados, por lo menos provisionalmente. Este a priori de tolerancia, implica, a su vez, una visión de la ética donde pueda entrar una dimensión de inacabamiento y de relatividad, ante los interrogantes totalmente inéditos de la nueva realidad cultural y social.

No estoy proponiendo una moral relativista, sino una búsqueda permanente de respuestas adecuadas y fecundas. El debate pluralista, en este sentido, apunta a reconciliaciones y consensos, que esperamos lo más universales y lo más definitivos posibles. Pero, a su vez, la humildad que nos imponen nuestros tiempos, implica una búsqueda permanente y el arte de interrogar tanto como de responder. Pues, esta nueva ética no puede dar recetas rígidas ante realidades movedizas, sino enseñar a situarse, a interrogar y a balbucear actitudes humanamente dignas y sensatas.

Ciencia y conciencia

En esta utopía de un foro ético universal permanente, es indispensable hoy una confrontación constante entre los avances y los interrogantes de los científicos y los aportes de los “sabios” de la humanidad. En efecto, una conciencia individual y colectiva que no tomaría en cuenta el dato científico para construirse y elaborar sus propuestas, sería una experiencia sin fundamento concreto en la realidad.

En otras palabras, concebimos este foro mundial de la ética como una plataforma plural y pluridisciplinaria, con aportes llegados de todos los horizontes del pensamiento, de la acción y de la creación humanas. Sin duda, los artistas y los poetas tendrían su lugar privilegiado en un contexto tan desafiante donde, en muchas dimensiones de la realidad, lo simbólico será, pensamos, la clave del verdadero discurso ético del futuro.

Vigencia universal de las cartas de los derechos

Sin embargo, a pesar de la perplejidad, no estamos totalmente desprovistos de instrumentos para abordar la realidad. En efecto, la carta universal de los derechos humanos, y sus diversas ramificaciones en derechos universales de grupos específicos, constituyen un valiosísimo ejemplo de este debate laborioso entre culturas y sensibilidades, para lograr un consenso, aunque parcial y, a veces, algo retórico.

En este sentido, todo cuestionamiento de los derechos humanos, de donde sea que surja, la mayoría de las veces desde los que se sienten observados, en sus prácticas inmorales, por las instituciones tutelares de dichos derechos, debe ser denunciado, a su vez, con vigor. Pienso, en particular, en el actual discurso de desprestigio practicado por nuestro gobierno de turno. Cada vez que estas cartas son despreciadas, estamos retrocediendo gravemente en el camino de la nueva ética mundial, tan urgente y tan anhelada.

Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible.

El caso de Bolivia

Xavier Albó¹

INTRODUCCIÓN

Considerando la reflexión actual sobre relaciones inter-étnicas y desarrollo rural, este proyecto tiene como objetivo precisar cómo los factores interculturales y otros conexos inciden en procesos de desarrollo rural sostenible en Bolivia.

Nuestro interés en esta temática nace de dos circunstancias: El carácter multiétnico y pluricultural de la sociedad boliviana, y la crisis de los modelos uniformes de desarrollo económico planteados desde el Primer Mundo y puestos en práctica en el Tercer Mundo “en desarrollo”.

El pluralismo cultural de Bolivia, siendo un tema tan obvio y constante de la realidad boliviana, recién ha pasado al primer plano de la agenda pública desde los años 90, en que empezó a encontrar cierto reconocimiento tanto en las políticas públicas como en las instituciones del Estado. Esto ha sido particularmente evidente en las políticas educativas y su planteamiento de una educación intercultural bilingüe. Pero poco a poco se ha ido abriendo camino también en otros ámbitos como la salud, la

¹ Doctor en Lingüística Antropología por la Universidad de Cornell y, en Filosofía por la Universidad Católica del Ecuador. Investigador del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) en Bolivia.

justicia, la política. Desde el 2005, este pluralismo, por las reivindicaciones, propuestas y presiones principalmente de sectores campesino-indígenas, ha encontrado eco en las instituciones del Estado a través de la mayor diversificación del liderazgo en instancias del gobierno.

Sin embargo uno de los ámbitos en que menos se observa esta insurgencia o reconocimiento del carácter pluri/multi de la sociedad boliviana es en los proyectos y políticas de desarrollo rural. En consecuencia esta investigación pretende precisar mejor los factores y dimensiones interculturales presentes en las concepciones y prácticas del desarrollo rural en diversos contextos locales. Implica también, por tanto, problematizar la noción y práctica del desarrollo rural sostenible.

Entra aquí la segunda circunstancia, a saber, la crisis del modelo económico uniforme del desarrollo, sobre todo desde los años 80, conocidos como la “década perdida del desarrollo”. Esta crisis coincide también con la mayor conciencia del rol de la diversidad tanto biológica como cultural en este mismo desarrollo con miras a su sostenibilidad en el tiempo y es también reflejo de la crisis de la modernidad y de su lógica excesivamente centrada en una razón instrumental orientada fundamentalmente al cumplimiento de objetivos y obtención de resultados tangibles.

Todo ello se siente de una manera mucho más vivencial en los países del Tercer Mundo donde las formulas del desarrollo económico uniforme se impusieron muchas veces sin tomar en cuenta ni los factores humano/culturales ni los ecológicos. Tal vez por eso mismo también ciertos sectores más inquietos del Primer Mundo han tendido a buscar nuevas alternativas en la riqueza cultural que ya tenían esos pueblos a los que se habían marginado. De esta forma las preocupaciones por un desarrollo sostenible en el Primer Mundo han coincidido con el descontento por las formas de desarrollo en el Tercer Mundo. En uno y otro caso está de por medio la mayor conciencia de la importancia de la diversidad ecológica y cultural en estos procesos.

En el contexto boliviano esta problemática se ha vivido en diferentes intercambios entre actores. Por ejemplo, entre los promotores no indígenas de desarrollo y los presuntos “beneficiarios” indígenas; entre las agencias locales de desarrollo y la cooperación internacional tanto a nivel público como privado; en los enfoques de las universidades tanto locales como internacionales.

En esta investigación retomamos esta problemática dando priori-

dad a la perspectiva de los que están en el nivel más de base de todos estos procesos, es decir a los pueblos indígenas campesinos que se han beneficiado o han sufrido estos procesos. En este sentido los estudios de caso que pretendemos desarrollar son otros tantos puntos de partida hacia la construcción pendiente, pero muy necesaria, de una perspectiva “glocalizada” del desarrollo rural.

1. CONTEXTO

La Bolivia actual resulta un observatorio particularmente iluminador para analizar cómo las diversas dimensiones de la interculturalidad inciden el desarrollo rural, por su propia diversidad ecológica, étnica y socio-económica, y por la nueva coyuntura política del país, la cual suscita un interés muy particular también en otras latitudes.

Bolivia, con 1,1 millones de km², es mayor que todos los países balcánicos juntos. Tiene dos grandes regiones:

- a) La andina, que ocupa un tercio del país, incluye (1) la gran meseta del Altiplano, en torno a los 4000 metros de altura, y (2) una intrincada red de cordilleras y valles que oscilan entre los 6000 y 1000 metros de altura, con sus propias subdivisiones como cabeceras de valle; valles intermedios mesotérmicos; valles subtropicales o yungas, etc.
- b) Las tierras bajas, con dos tercios de la superficie y su propia gama de variedad ecológica: (1) bosques húmedos amazónicos al norte y oeste, (2) bosque seco y bajo al sudeste y (3) amplias zonas de sabana y pastizales.

En conjunto Bolivia tiene diez grandes regiones ecológicas más una gran variedad de microclimas sobre todo en la compleja región andina. Hay además una amplia riqueza minera como la plata y el estaño en las cordilleras, los minerales no ferrosos del salar de Uyuni (el mayor del mundo) y el gas en el piedemonte oriental.

Pese a su tamaño, Bolivia sólo tiene 9 millones de habitantes (menos que Grecia) de los que dos tercios siguen viviendo en la región andina, a pesar de los continuos flujos demográficos a las tierras bajas en los últimos 50 años. Actualmente un 65% de la población ya vive en

áreas urbanas, sobre todo en las tres áreas metropolitanas de: La Paz, sede de gobierno, que con su apéndice El Alto agrupa a 1,7 millones de habitantes que viven entre los 3.200 y 4.200 metros; Cochabamba (0,8 millones), en un valle andino a unos 2.600 metros de altura; y Santa Cruz (1,5 millones), el polo principal de las tierras bajas, a sólo 400 metros.

Hasta hoy, según el censo 2001, un 62% de toda esta población sigue considerándose perteneciente a pueblos “originarios”, es decir, identificados como descendientes de quienes existían antes de la colonia española establecida en el siglo XVI, siendo éste el porcentaje más alto en todo el continente americano. Su mayor concentración está en los pueblos quechua (31%) y aymara (25%), que forman por mucho la inmensa mayoría de la población rural andina y son mayoría también en sus ciudades. Un 6% pertenece a otros 30 pueblos minoritarios, mayormente de tierras bajas. En esa parte del país los pueblos indígenas (incluidos los inmigrados de la región andina) constituyen sólo una minoría tanto en el campo (salvo en algunas regiones muy específicas) como sobre todo en las ciudades.

Históricamente marginados tanto en la Colonia como en la República, estos pueblos recién empezaron a ser incorporados a la vida pública a partir de la Revolución Nacional de 1952 pero al costo de que –siguiendo el modelo de la Revolución Mexicana de 1910– se les propuso que olvidaran su identidad étnica y fueran adoptando más bien la de campesinos y ciudadanos de la nueva Bolivia “mestiza”. Pese a este cambio, este sector mayoritario ha seguido siendo también el más pobre¹⁶. La mayoría de la población rural permaneció excluida de las políticas de estado y derechos civiles.

Pero desde fines de los años 60 la conciencia de su identidad étnica ha vuelto a nacer y ha ido creciendo de manera sistemática. Entre otros hitos, desde 1968 se formalizó en movimiento katarista en el mundo

¹⁶ En un estudio que realizamos con autoridades municipales de la gestión 2000-2004, las que se identificaban como miembros de algún pueblo indígena eran un 80% en los municipios más pobres; un 53% en los moderadamente pobres y sólo un 25% en los pocos municipios, todos ellos urbanos, con sus necesidades básicas satisfechas (Albó y Quispe, 2004: 70-71); y, según el Índice de Desarrollo Humano (PNUD 2007), los 58 municipios más pobres (que están por debajo de 0,5) son todos rurales, andinos y altamente quechuas y aymaras mientras que de los 21 que están por encima del 0,7, sólo hay 7, y todos urbanos, con un porcentaje indígena superior al 50%.

aymara. En 1990 una marcha de los pueblos indígenas de tierras bajas logró iniciar el lento proceso de reconocimiento de sus territorios, legalizado posteriormente en la Ley del Instituto de Reforma Agraria (1996). De manera paralela, sobre todo a partir de los años 90, las políticas públicas, dominadas por un enfoque neoliberal, ofrecieron cierto espacio a los grupos indígenas para participar y beneficiarse de las reformas neoliberales. En 1993-97 un aymara llegó a ocupar la vicepresidencia del país y en ese período se introdujo por primera vez en la Constitución Política el reconocimiento del carácter “multiétnico y pluricultural” del Estado boliviano, que a su vez ha facilitado cambios en el sistema educativo, agrario y otros. Finalmente, a fines del 2005 el 54% de los bolivianos eligió, por primera vez en la historia, a un indígena (aymara) como presidente y el país está ahora en el complejo proceso de rehacer su Constitución Política de modo que los pueblos originarios y sus formas de vida tengan en ella plena presencia, al parecer bajo la fórmula de un nuevo Estado a la vez “unitario” y “plurinacional”, por la mayor formalización estructural de su carácter multiétnico (Albó y Barrios, 2007)¹⁷.

Es decir, no sin tensiones y polarizaciones, se han hecho notables avances en el reconocimiento de la diversidad étnica del país para la convivencia, con orgullo por lo propio y aceptación intercultural de los distintos. Se expresa y discute sobre todo en los ámbitos político, jurídico, educativo y otros más asociados con las ciencias sociales y humanidades.

Sin embargo, en la esfera de lo económico, lo técnico productivo y otros factores más directamente relacionados con el desarrollo no se ha llegado aún muy lejos. Poco se conoce, por ejemplo, sobre cómo el reconocimiento de la diversidad étnica (derechos indígenas, etc.) podría favorecer a grupos indígenas y campesinos a gozar de los beneficios econó-

¹⁷ Resulta ilustrador comparar la diversa manera en que esos procesos se dan en Bolivia y otros países latinoamericanos, en contraste con los países europeos, sobre todo del Este. En Europa -aparte del creciente flujo de inmigrantes de todo origen (que son los más tomados en cuenta en otros estudios del SUS DIV) bastantes etnias locales aspiran a ser estados. En cambio en Bolivia y América Latina las reivindicaciones de sus pueblos originarios no llegan a cuestionar su pertenencia a un mismo estado unitario. Prefieren la fórmula de un Estado único pero “plurinacional”.

micos de la sociedad boliviana; ni se plantea cómo el goce de estos tales beneficios facilita o dificulta el mantenimiento de esta diversidad (Zoomers, 2006). En el pasado reciente se utilizó bastante el slogan de un “desarrollo con identidad” (VAIPO, 1998) que en la practica buscaba un desarrollo rural específico para los indígenas que, por su enfoque étnico, se diferenciara del desarrollo nacional en otros sectores. Actualmente, dentro de la búsqueda de un nuevo país, se habla también de desarrollar un capitalismo “andino-amazónico” o incluso “comunitario” como una articulación entre estos dos modos de producción (García Linera, 2006). Pero ni antes ni ahora se llega a precisar qué factores y realidades objetivas se tienen en mente tras estas u otras expresiones.

No es caso particular de Bolivia. Un sondeo de números recientes de las revistas *Journal of Intercultural Studies* y del *International Journal of Intercultural Studies* muestra que incluso allí la relación entre interculturalidad y desarrollo rural está fuera de su interés.

Lo indudable es que también en estos ámbitos – económico, técnico, productivo – hay permanentes intercambios y relaciones que involucran a gente de diversos orígenes culturales con sus diversas lógicas, incluso más allá de las fronteras nacionales en un mundo cada vez más globalizado. Las redes interculturales que de ahí surgen no están sólo en los ambientes urbanos receptores de población de muchos orígenes sino también en ambientes rurales aparentemente aislados.

2. EJES TEMATICOS

La presente investigación quiere ser un aporte en la esfera de la interculturalidad y el desarrollo sostenible, precisamente en el ámbito rural, que es el espacio donde sigue concentrándose más población indígena y también una mayor pobreza. Nos preguntamos cabalmente cómo en estos contextos concretos inciden las relaciones interculturales y con qué consecuencias.

Para ello, debemos ante todo precisar mejor lo que entendemos y nos preguntamos con relación a los dos ejes fundamentales de esta articulación: el intercultural y el del desarrollo rural sostenible.

2.1. Diversidad cultural e interculturalidad

En el mundo contemporáneo, cada vez más globalizado e interconectado, la diversidad de pueblos y culturas resulta más y más patente y cercana. Por lo mismo la necesidad de desarrollar un enfoque intercultural en varias esferas de la vida social resulta también más obvia y urgente.

Como punto de partida, aquí consideramos la diversidad ante todo como una oportunidad y no tanto como un obstáculo a ser superado, sin negar que esto pueda también ocurrir. Como en política, en las universidades y tantos otros ámbitos una perspectiva plural y a la vez abierta al diálogo suele ser más creativa que una imposición monolítica y uniformadora. Así ocurre y es reconocido por todos incluso en el crecimiento y evolución de la vida, cuya base es la biodiversidad. Por eso hay tanto cuidado en mantenerla evitando que especies o variantes aparentemente más exitosas desde un determinado punto de vista (por ejemplo, el comercial) se universalicen a costa de las demás.

En línea con ello, la Declaración de UNESCO (2001) sobre la diversidad cultural, afirma también que la diversidad cultural es tan fundamental para el desarrollo de la humanidad como lo es la biodiversidad para el desarrollo de la vida. Pero para avanzar en esta temática y la de la interculturalidad debemos detenernos antes un momento para precisar en qué sentido hablamos de *cultura*.

2.1.1. Cultura

Dentro de las innumerables acepciones de este término, que rebalsan ya la vieja clasificación de Kroeber y Kluckholm (1952), aquí partimos ante todo de la más genérica y clásica, según la cual es cultural cualquier rasgo adquirido y transmitido de unos seres humanos a otros no por herencia biológica sino por aprendizaje. Esta capacidad de crear, transmitir, aprender y acumular cultura es lo que nos hace específicamente humanos, como distintos de los otros seres vivos. Por lo mismo, entra ahí toda conducta aprendida sea en el campo más simbólico, ideológico y superestructural (al que muchos economistas y politólogos reducen lo “cultural”) como en otros más materiales como el productivo, tan cen-

tral en el desarrollo.

Estos múltiples ámbitos en que vamos creando y acumulando cultura se suelen organizar en torno a tres esferas o dimensiones principales, a saber: la de relaciones con la naturaleza y el medio ambiente ecológico (producción, alimento, vivienda...), en las que se produce lo más básico de la llamada cultura *material*; la de relaciones entre personas y grupos (familia, comunidad, política...), llamada también la cultura *social o política*; y la imaginaria o simbólica que da sentido al conjunto (lenguaje, religión, arte, ideologías, valores...), llamada también cultura *simbólica*. Pero hay que subrayar que las tres esferas están íntimamente entrelazadas y, al analizar en detalle los eventos culturales, casi siempre hay elementos de las tres; pensemos, por ejemplo, en una vivienda, un vestido, un mercado o una librería¹⁸.

2.1.2. Identidades culturales

En la medida que un grupo social intercambia y transmite en todos esos ámbitos sus aprendizajes más entre sí que con otros, podemos hablar de *grupos culturales*, *pueblos* o *etnias* (en el sentido más original y etimológico del término *ethnos*, ‘pueblo’). Más aún, el grupo o grupos culturales que comparten determinados rasgos suelen *identificarse* y *ser identificados* por estos rasgos, y éstos, a su vez, los diferencian de otros grupos culturales.

Pero al entrar en este campo de las identidades es preciso hacer una serie de distinciones. En primer lugar, el juego de identidades es muy complejo, porque cada individuo está siempre en una encrucijada entre sus varias identidades grupales: como hombre o mujer, como niño, joven o viejo, por su lugar o territorio más amplio de nacimiento o residencia, su profesión, su religión, sus opciones y opiniones, etc. Enfatizará una u otra identidad de acuerdo a quiénes se quiere parecer o de quiénes se quiera distanciar en determinadas situaciones concretas. Hay siempre una serie

¹⁸ La íntima relación y casi identificación entre lo cultural y lo simbólico sólo es válida en la medida que todo aprendizaje humano – incluido el de las esferas material y social – se procesa a través de la estructura cognoscitiva propia de los humanos, con su capacidad de lenguaje y de simbolizar (White 1940). Por eso mismo Geertz (1973) concibe la cultura como “una trama de significaciones”.

de *estrategias* más estables o coyunturales, más individuales o colectivas en el manejo de identidades comunes o distintas.

Todo ello es posible porque en realidad seguimos compartiendo mucho en *común* entre diversos grupos culturales, más o menos según los grupos y el nivel en que nos movemos. Más aún, en un mundo crecientemente articulado, comunicado y global, esos elementos culturales compartidos por varios grupos humanos son cada vez más y más amplios. Aunque provengan inicialmente de determinado pueblo, ¿qué influye ahora en la identidad cultural de tantos pueblos saber que el papel o la imprenta provienen de la China, que las papas fueron “domesticadas” en los Andes, que la radio la inventó un italiano o que el Internet nació de los mensajes secretos entre militares norteamericanos?

Sin embargo, y a la vez, mantenemos ciertas diferencias propias de cada cultura *específica* y éstas resultan más patentes por esa misma globalización, que transmite al instante información de y a muchos más lugares. En estos rasgos específicos por los que nos auto-identificamos y a la vez diferenciamos de otros como miembros de determinado pueblo y cultura, ciertos componentes *simbólicos* (no todos) suelen jugar un rol más determinante que los componentes simplemente *prácticos*, más asociados a soluciones técnicas (por ejemplo, formas de viajar).

Es dentro de este permanente juego entre lo común y lo específico, lo técnico, lo social y lo simbólico, donde debemos ponderar el rol de la diversidad hacia el crecimiento de todos en humanidad. El principal instrumento para que esta diversidad resulte enriquecedora para todos es que entre los culturalmente diversos lleguen a establecerse relaciones de interculturalidad positiva.

2.1.3. Interculturalidad

Precisar el concepto de interculturalidad es tan complejo como precisar el de cultura e incluso más, por cuanto entran de por medio los parámetros bajo los que se quiera relacionar una y otra cultura o grupos culturales.

La definición más simple y obvia de interculturalidad sería la relación entre dos culturas distintas. Pero precisando mejor las situaciones a las que en realidad más nos referimos cuando hablamos de interculturalidad, parece que el sujeto primario de estas relaciones no son tanto las culturas

(que son una generalización conceptual abstracta) sino las personas o grupos de personas que viven y se han desarrollado en culturas distintas. Desde esta perspectiva la interculturalidad es también, por tanto, en gran medida un intercambio entre gente con *identidades* distintas. Sólo en un segundo momento de reflexión analítica, esta relación se podrá referir también a elementos culturales o a las culturas mismas.

Interculturalidad dice más que *pluri-* o *multiculturalismo*, términos preferidos por bastantes autores del Primer Mundo (por ejemplo, Kymlicka, 1996), por cuanto los prefijos *pluri-* o *multi-* sólo indican “muchas” [culturas] en un determinado contexto común, mientras que *interculturalidad* incluye una referencia explícita a sus mutuas relaciones.

Con frecuencia se llama “intercultural” a una persona o situación en que existe o se genera buena relación entre gente de diversas culturas. Pero en rigor esta definición se refiere sólo a una interculturalidad *positiva*, la cual a su vez puede tener grados distintos desde una simple tolerancia hasta un permanente aprendizaje y enriquecimiento mutuo que no desemboca necesariamente en fusión cultural. Existe también una interculturalidad *negativa* en que hay efectivamente relaciones entre grupos culturalmente distintos pero éstas llevan a uno de los grupos a imponerse sobre los otros, que van disminuyendo, subordinándose o incluso desaparecer, absorbidos o simplemente eliminados por el grupo dominante. Así ha ocurrido y sigue ocurriendo, por ejemplo, en guerras y conquistas, situaciones (neo) coloniales, migratorias, etc. (Albó, 1999: 85).

Tomando en cuenta las principales dimensiones en que más se ha desarrollado y analizado la interculturalidad, tanto positiva como negativa, sobresale la esfera *simbólica* sobre todo cuando va asociada a la identificación diferenciada de unos u otros pueblos. Relacionado con ello es el campo educativo como generador de actitudes positivas o negativas entre los pueblos. No es casual que las primeras tareas hacia el mejoramiento de la convivencia ocurran en este campo, por ejemplo fomentando la educación intercultural bilingüe. Pero hay otros ámbitos de igual o mayor potencial simbólico en los que es también preciso avanzar, por ejemplo los medios de comunicación y el ordenamiento jurídico-legal, con todas sus implicaciones políticas.

Suele ser fundamental para avanzar en estos y otros espacios, la existencia de sólidas organizaciones, por parte de los pueblos con mayor riesgo de ser discriminados.

En cambio, en muchos ámbitos técnicos es más fácil que la adopción de elementos de una u otra cultura se haga de una manera práctica incluso sin tomar en cuenta si ello tiene que ver con las diversas identidades, salvo si en ello entran de por medio también algunos componentes simbólicos asociados a esas identidades o con la cosmovisión. Los pleitos y demandas ligados al territorio de uno u otro pueblo es un buen ejemplo de combinación entre lo práctico y la identificación cultural.

2.2. Desarrollo rural

El segundo eje temático de nuestra investigación es el desarrollo rural. Tanto *desarrollo* como incluso *rural* son, como tantas otras, una “construcción social” (Berger y Luckman, 1967) e incluso una “construcción socio-cultural”. Ello es más obvio en el caso de “desarrollo”, como enseguida veremos.

Pero tampoco hay una definición única de lo *rural*, como si se tratara de una condición natural unívoca, sino que diversos actores individuales o grupales le asignan significados distintos en función de los contextos ecológicos y socio-históricos en los que transcurre su cotidianidad y lo que Habermas (1996) llama sus “mundos de vida”: trayectorias, historias, concepciones culturales, etc. Un ciudadano puede que llame “rural” a un poblado nucleado con escasa población y limitados accesos a servicios públicos, mientras que los vecinos de ese mismo poblado ya lo consideran “urbano” y relegan el rango de “rural” sólo a las comunidades de su contorno. El propio censo de Bolivia considera “urbanas” a las poblaciones nucleadas que alcanzan 2.000 habitantes, las cuales en otros muchos países más densamente poblados seguirían siendo muy rurales.

Al nivel teórico son mucho más profundas la evolución y diferencias con que se entiende el concepto de *desarrollo*, sea rural, urbano o abarcando ambos espacios; aunque aquí lo aplicaremos preferentemente al primer ámbito. *Desarrollo* tiene significados diversos y contradictorios que van desde la adopción de tecnología moderna hasta la revalorización de valores y prácticas consideradas tradicionales. Aquí, con miras a hil-

vanarlo enseguida con la temática intercultural (ver 2.3), hacemos un breve recuento de tres paradigmas – modernización, desarrollo sostenible, y desarrollo humanista – que dependiendo del contexto pueden coexistir o competir, con diferentes énfasis en la teoría, práctica y políticas. Son parte de una reflexión más amplia sobre el desarrollo en general aunque toman su coloración particular en el ámbito rural, por sus condiciones culturales específicas y porque con frecuencia es considerado “subdesarrollado” con relación al urbano.

2.2.1. El paradigma “modernizador”

Luego de la segunda guerra mundial (1939-1945) se extendió por todo el mundo una visión modernizadora del desarrollo rural de pretensión universal caracterizada entre otros, por un llamado general a la adopción de tecnología moderna, el privilegio del conocimiento técnico-experto, el incremento, especialización y estandarización de la producción agrícola, y la medición del desarrollo con indicadores puramente económicos.

En esta visión, desarrollo rural es sinónimo de crecimiento económico. La economía se concibe en términos duales, la ciudad y la industria son percibidas como dinámicas y productivas y lo rural y agrícola como estáticos y retrasados. Los campesinos eran vistos como flojos e ignorante y la modernización como la única vía de sacarlos de su atraso y pobreza. Esta dualidad solo podía ser superada manteniendo niveles de producción y crecimiento constantes a través de la modernización agrícola. De hecho Rostow ([1960] 1990), uno de los principales propulsores de la teoría de la modernización planteaba que las sociedades tradicionales podrían superar su retraso y alcanzar los niveles de crecimiento de los países más desarrollados si mantenían un crecimiento anual del 5 %.

El paradigma de la modernización planteaba una visión homogeneizadora del desarrollo rural insensible a las diferencias culturales. Las mismas soluciones, transferencia de tecnología, mecanización agrícola, construcción de infraestructura agrícola, extensión agrícola, etc., eran planteadas para problemas diversos y complejos independientemente de los contextos. Una consecuencia de esta visión homogeneizadora fue el rechazo de todo conocimiento y tecnología endógena, local y tradicional desarrollado por los propios campesinos e

indígenas, o en el mejor de los casos vistos como elementos decadentes y folklóricos destinados a desaparecer, o a integrarse en el proceso modernizador.

Desde este paradigma, la diversidad rural, tanto cultural como ecológica de los países latinoamericanos es vista como obstáculo por las políticas agrarias iniciadas desde la Revolución Mexicana en la región a inicios del siglo XX (Bardegue, 2007: 3). En el caso de Bolivia, la diversidad cultural expresada en la fuerte presencia indígena es vista como el gran obstáculo al desarrollo rural y nacional. El proyecto de modernización “mestizo-criollo” sustentado por gobiernos liberales, nacionalistas, militares y neoliberales, plantea que los indígenas deberían abandonar su identidad e integrarse a este proyecto como campesinos.

El paradigma modernizador proporcionó el molde sobre el cual se desarrolló la futura reflexión y práctica del desarrollo rural. En consecuencia la visión y práctica del desarrollo rural entre la década del 50 y la actualidad, con diferentes énfasis, básicamente siguió las huellas puestas por el paradigma de la modernización: superar el retraso y la pobreza del espacio rural y alcanzar el crecimiento económico a través de su integración en el proyecto de la modernidad, que sigue vigente en amplios círculos de América Latina y el mundo incluidas muchas agencias internacionales de desarrollo.

De todos modos, el modelo no ha tenido un proceso unilineal, sobre todo por cuestionamientos tanto internos como externos en cuanto a sus principales actores, objetivos y sectores beneficiarios. Limitándonos al caso del desarrollo rural, los actores fundamentales fueron alternativamente el Estado y el mercado. Los objetivos del desarrollo rural alternaron entre el fortalecimiento de los sectores productivos o el de los sectores sociales. En los 60s el énfasis estuvo más en productivo y el actor fundamental fue el Estado. Debido a la crítica a los límites del crecimiento y la degradación ambiental, en los 70s se dio cierto énfasis a los sectores sociales, expresado en la participación campesina en el desarrollo rural integrado. En los 80s el énfasis volvió a lo productivo pero esta vez liderado por las fuerzas del mercado. Finalmente desde los 90s hasta la actualidad se tiende a buscar un balance entre lo productivo y lo social y entre Estado y mercado. Esto es lo que se ha

venido a denominar el Consenso de Washington para alcanzar el crecimiento y superar la pobreza. (Ashley y Maxwell, 2001).

Estas oscilaciones muestran ya cierta conciencia de las falencias del modelo, las cuales han sido a su vez objeto de mayores cuestionamientos teóricos como los que, a un nivel más general, fueron recopilados en Sachs (ed. 1992, 1999).

En esta misma línea cuestionadora en las dos siguientes secciones brevemente nos referimos a dos vertientes complementarias hacia un paradigma alternativo: desarrollo sostenible y desarrollo humano.

2.2.2. Desarrollo sostenible

Los efectos ecológicos y socio-culturales del desarrollo homogeneizador y el incumplimiento de la promesa del crecimiento económico sostenido por el paradigma modernizador, dieron lugar sobre todo desde la década de los 60s a la articulación del paradigma sostenible del desarrollo. Para dar cuenta de los efectos ecológicos adversos del desarrollo modernizador se han planteado una enorme cantidad de visiones de sostenibilidad. Estas visiones, sin embargo, pueden agruparse en dos: la visión ecológica y la visión antropocéntrica. La primera enfatiza la sostenibilidad en el tiempo de los sistemas bio-físicos y ecológicos (WCS 1980), y la segunda, la dimensión intergeneracional o sostenibilidad, en el tiempo del uso y acceso de los recursos naturales para generaciones futuras de la humanidad (Comisión Brundtlandt, 1987). En cierto sentido estas distintas visiones reproducen abordajes a la sostenibilidad realizadas desde las ciencias naturales y desde las ciencias sociales respectivamente: ambas visiones coinciden en buscar el equilibrio en los intercambios entre las sociedades y sus ambientes naturales. Sin embargo en las instancias decisorias se ha ido dando más importancia a la vertiente bio-física ecológica, por considerar que las raíces de la preocupación antropocéntrica son bio-físicas.

Si bien las ideas de sostenibilidad comenzaron a plantearse desde la década de los 60s, recién a partir de los años 90s comenzaron a ser incorporadas en la teoría y práctica como objetivos y mecanismos de planificación del desarrollo. Hitos fundamentales en esta dirección han sido las cumbres de protección al medioambiente en Río (1992) y Kyoto

(1997) donde los gobiernos asumieron compromisos sobre todo en la vertiente más ecológico-técnica del problema.

El principal logro del paradigma de la sostenibilidad es haber introducido una preocupación por las consecuencias presentes y futuras de las acciones del desarrollo, pero en la práctica poco se ha logrado todavía en términos de sostenibilidad ecológica y generacional. Diversos factores han contribuido a estos resultados limitados. Uno de ellos, relacionado con el tema que nos compete, es el hecho de que las ideas de sostenibilidad fueron absorbidas e incorporadas dentro del modelo de desarrollo modernizador y su énfasis en el crecimiento económico. Es significativa, por ejemplo, la reticencia de Estados Unidos a suscribir el protocolo de Kyoto. Un tema recurrente y pendiente es el de la complejidad técnica y alto costo de las soluciones propuestas. ¿Quién pagará la factura?

En Bolivia los planteamientos de desarrollo rural no han estado ajenos de toda esta problemática. Ante todo, la vocación extractiva de recursos naturales, primero mineros y ahora también hidrocarburíferos, tuvo siempre graves repercusiones para el desarrollo rural agropecuario y silvícola. Por otra parte, en este último existen también preocupaciones semejantes al nivel interno. Por ejemplo, entre la agroindustria y los pequeños productores, o por el sobre uso de recursos con el crecimiento demográfico.

En el desarrollo rural, la complementariedad entre la visión más bio-ecológica y la más antropocéntrica queda expresada en Bolivia, por ejemplo, en las conclusiones de una plataforma interinstitucional de reflexión colectiva sobre *Desarrollo sostenible en los Andes*¹⁹. En ellas afirman que éste sólo será tal si se toman en cuenta de manera simultánea y complementaria seis componentes íntimamente relacionados entre sí, a saber: ambiental, económico, tecnológico, social, organizativo y cultural²⁰.

¹⁹ Plataforma de contrapartes de NOVIB en Bolivia (García Mora, ed. 1999: 138-140).

²⁰ El hecho de que aparezca ya un componente "cultural" es un avance con relación a otras propuestas; pero al tomarlo apenas como uno de seis componentes, refleja todavía la concepción bastante limitada de la cultura y de su rol en las propuestas prevalentes de desarrollo. En realidad, visto desde la concepción más amplia de cultura adoptada en esta propuesta, es claro que hay una fuerte presencia cultural en cada uno de estos seis componentes.

2.2.3. El paradigma humanista del desarrollo

Frente a la modernización exclusivamente centrada en lo económico, siempre han persistido cuestionamientos a partir de una visión cuyo objetivo seguía más centrado en la dimensión humana. Como ya decían muchos humanistas desde antes, el objetivo global no es *tener* cada vez más sino *ser* más; no es acumular más riqueza sino más humanidad. Poco a poco, esta vieja preocupación vuelve a ganar cuerpo también en las concepciones mismas del desarrollo. Es lo que llamamos el paradigma humanista.

Un importante antecedente fueron los cuestionamientos de Max Weber frente al excesivo énfasis en la economía y lo material tanto en la corriente modernizadora capitalista como en la marxista. En su obra clásica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber ([1930]1992) afirma que es el espíritu humano el que determina lo económico y las formas económicas se amalgaman con impulsos espirituales de la época. Este enfoque ha sido retomado posteriormente en los planteamientos del ministro de economía alemán Alfred Müller-Arnack (1967).

Otro antecedente significativo al nivel latinoamericano es la reflexión de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Reconoce ante todo el rol de la historia y cultura de los países de la región en la configuración de distintas modalidades de desarrollo. Por otra parte asigna a éste objetivos múltiples como la transformación de la estructura productiva, el crecimiento económico, la equidad en la distribución de los recursos, la autodeterminación, la participación y el afianzamiento de la democracia.

Desde estas visiones no se niega ni minimiza la importancia ni el rol clave de la dimensión económica para lograr un desarrollo integral y armónico en cualquier región, país y el mundo. Sin embargo se enfatiza que la dimensión económica no debe aislarse de las dimensiones sociales, culturales, históricas y políticas que otorgan al desarrollo un carácter integral. En este sentido es indispensable que la tarea del desarrollo sea *interdisciplinaria*. Más aún, esta visión nos recuerda que el componente y objetivo fundamental de todo desarrollo es el sentido de bienestar de toda la población y que éste surge no sólo de esta dimensión económica sino de la combinación armónica de las diversas dimensiones del ser humano y de la humanidad en su conjunto.

Es finalmente el economista indio Amartya Sen (1985) el que cataliza

y sistematiza estas y otras inquietudes en lo que se denomina actualmente “desarrollo a escala humana”. En él se concibe el desarrollo como expansión de las potencialidades de la gente y las capacidades de desenvolverse en su medio. La vivencia de pobreza en su propio país, la India, ha incidido sin duda en el vigor y coherencia de su planteamiento, que le mereció el Premio Nobel de Economía en 1998. Desde esta visión los bienes materiales medidos en términos del producto interno bruto (PIB) de un país, no son sinónimo de desarrollo. Al contrario, deben medirse incluyendo indicadores como bienestar humano en salud, educación y acceso y goce de derechos humanos. De ahí que a nivel mundial ya se insiste mucho menos en los “ingresos per cápita” y mucho más en el “índice de desarrollo humano” y otros instrumentos estadísticos complementarios.

Para alcanzar metas en estos ámbitos más humanos, es sin duda necesario que todos lleguen también a tener suficientemente satisfechas sus necesidades básicas tanto materiales como otras inmateriales, como la calidad de su educación, convivencia, ocio y el sentido de toda su vida. Y ese “todos” implica medirlo y encararlo también a niveles muy locales y no sólo a través de engañosos promedios generales. El objetivo final ya no es tener cada vez más y más, ni menos todavía que este tener más se mida sólo o sobre todo por la cantidad de bienes materiales poseídos. Es más bien que con lo que se tiene todos podamos vivir de manera satisfactoria en las diversas dimensiones de la vida. Y si en algunas de ellas – sean materiales o inmateriales – hay todavía necesidades básicas insatisfechas, hay que averiguar cómo estas diversas dimensiones se fortalecen y entrelazan para lograr *ser* más, de manera conjunta y solidaria.

Este proceso implica también crecimiento, por cuanto partimos de situaciones de pobreza en que ni siquiera se llegan a cubrir las necesidades básicas de todos y también porque hay un crecimiento demográfico y una acumulación permanente de nuevos conocimientos, aprendizajes y vivencias, tanto los propios como adquiridos de otros. Esta propuesta nunca resultará estática. Todos seguiremos “des-rollándonos” pero de una manera armónica y articulada.

De manera análoga al paradigma sostenible, que sensibilizó la práctica y teoría del desarrollo sobre la sostenibilidad del acceso y uso de recursos en el tiempo, el paradigma humanista ha tenido la virtud de

subrayar la importancia de una visión integral y solidaria del desarrollo.

2.3. Rol de lo [inter]cultural en el desarrollo rural sostenible

Analizados los dos ejes claves, nuestro siguiente paso es asociarlos más explícitamente. Desde nuestra perspectiva cualquier definición de desarrollo y de sostenibilidad es incompleta si no se considera sus dimensiones culturales.

En cuanto a la sostenibilidad, siguiendo a la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo de la UNESCO (1995), “es necesario desarrollar un enfoque culturalmente diversificado de la sostenibilidad que tome en cuenta las diferentes actitudes hacia el medio ambiente y evaluar si estas actitudes perpetúan visiones de acciones beneficiosas o dañinas al mismo”²¹. En esta misma perspectiva, un grupo de trabajo de la Red SUS.DIV precisa que para esta tarea deberían garantizarse las siguientes condiciones de sostenibilidad: 1) la existencia de vínculos sociales de confianza (trust) que promuevan la cooperación y armonización de intereses de los actores involucrados; 2) la existencia de arreglos sociales (mecanismos, estructuras y procesos) transparentes (conocidos por la gente) y legítimos (aceptados); y, 3) la existencia de mecanismos de coordinación que permitan la estabilidad de relaciones entre actores (De Ruijter et al. 2007: 5).

En cuanto al desarrollo, en el modelo “modernizador” prevalente la dimensión cultural se incorpora a lo más como un instrumento de apoyo, de tipo pedagógico, para que los objetivos y proyectos económicos, definidos y elaborados desde una perspectiva económica y técnica supuestamente objetiva y autosuficiente sean finalmente aceptados y apropiados por poblaciones culturalmente distintas, sobre todo en el Tercer Mundo “subdesarrollado”. En el fondo hay una proyección

²¹ Desde esta perspectiva se plantean un conjunto de interrogantes relevantes: 1) que roles diferentes son atribuido al uso de los recursos naturales en varias culturas y como son percibidos estos roles, 2) como se concibe el desarrollo sostenible en esas culturas, 3) como el es problema de la no sostenibilidad de procesos y patrones existentes de desarrollo comprendidos y como experimentan los problemas que enfrentan en hacer mas sostenibles estos patrones y procesos. (de Ruijter et al. 2007: 3; Research Task 4 de SUS.DIV).

monocultural etnocéntrica. Sin embargo, a partir sobre todo del nuevo modelo “humanista” se plantea también lo contrario. Al ser el objetivo final del desarrollo el crecimiento de la humanidad como tal, éste se expresa cabalmente en su mayor realización *cultural*, en el sentido más clásico del término. Entonces, con tal enfoque, la dimensión económica y sus metas pasan a ser ante todo uno más de los instrumentos y condiciones para lograr este objetivo mayor. Así lo plantea el documento de UNESCO (1997) *Nuestra diversidad creativa*:

En la concepción que hace hincapié en el crecimiento económico, la cultura no desempeña un papel fundamental. Es puramente instrumental: puede favorecer un crecimiento rápido o ser un obstáculo para él... Sin duda esta concepción instrumental de la cultura reviste gran interés e importancia desde el momento en que el crecimiento económico es generalmente muy valorado... Pero incluso a los partidarios del crecimiento económico se les plantea la cuestión de... si el crecimiento mismo sólo es un instrumento con menos pretensiones que los aspectos culturales de la existencia humana para desempeñar un papel fundamental. Si reflexionamos, la mayoría de nosotros valoramos los bienes y los servicios porque nos ofrecen una mayor libertad para vivir según nuestros valores... La cultura no es pues un instrumento del progreso material: es el fin y el objetivo del desarrollo, entendido en el sentido de realización de la existencia humana en todas sus formas y en toda su plenitud.

La interacción entre las diversas esferas culturales en procesos y proyectos de desarrollo sostenible es permanente. Cualquier cambio, intervención o alteración en una esfera o componente afecta en mayor o menor grado a las otras esferas y componentes. Por ejemplo, una tala indiscriminada de árboles (componente ambiental) para incrementar un cultivo determinado en lo inmediato puede generar ingresos adicionales para un grupo o comunidad (componente económico), cambiando sus valores y estilo de vida (componente simbólico); pero a la vez puede exasperar conflictos con pueblos indígenas que ocupaban el territorio y vivían del bosque (componente social) y, a mediano plazo puede generar desertificación o disminución de la diversidad biológica (componente ambiental) y, de ahí, nuevos enfoques, valores y proble-

mas sociales en la región. Desde la otra vertiente, un cambio político motivado por determinadas ideologías y valores, sean de derecha o de izquierda, pueden provocar también grandes cambios en las organizaciones y economía del conjunto.

Por lo mismo, una concepción sostenible del desarrollo implica un enfoque sistémico, integral u holístico del universo cultural de los actores involucrados. Coincide esta visión con el concepto inicial etimológico de “de-sarrollo”, como algo que desde adentro se va expandiendo hacia su plenitud. Lo central es mantener este equilibrio entre todos y con la naturaleza, y desde ahí ir incorporando las nuevas perspectivas que vayan apareciendo, junto con los demás y de manera sostenible.

En conclusión, el desarrollo y su sostenibilidad, aún teniendo un indudable componente bio-físico, en su conjunto, es también un asunto profundamente cultural e intercultural, incluso en el viejo paradigma de desarrollo, más restringido a la dimensión técnica y económica. Pero ello resulta mucho más patente en el nuevo paradigma aquí propuesto, más centrado en la realización humana de los sujetos de este desarrollo.

Un paso más. Si el desarrollo sostenible es un quehacer profundamente cultural, y dado que hay tantas culturas distintas, hay también muchas maneras diversificadas para afrontar el desarrollo y su sostenibilidad. Por eso es razonable, en línea con la declaración de UNESCO (2001) sobre la diversidad cultural, que ésta pueda enfocarse no tanto como un obstáculo sino más bien como una fortaleza para asegurar la sostenibilidad de la misma vida y del desarrollo humano a niveles más amplios.

En esta línea una primera tendencia, a la que el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1982) le dio el nombre de *etnodesarrollo*, insiste más en la crítica al modelo modernizante a partir de la autoafirmación y desarrollo de lo propio en sus varias esferas culturales. Aunque bajo este nombre más adelante se plantean tendencias muy diversas²², aquí nos centramos en esa idea inicial, que se enmarca también dentro del enfoque más amplio conocido como “autodesarrollo” o “desarrollo endógeno”.

Con uno u otro nombre se prioriza el fortalecimiento y dinamización de todo lo que surge del propio grupo, más que la introducción de innova-

²² Por ejemplo, el término ha sido utilizado posteriormente incluso para los programas indígenas del Banco Mundial (Partridge and Uquillas, 1996).

ciones técnicas o de otra índole traídas desde afuera. Al decir *etno* - o *endógeno* se enfatizan de hecho dos aspectos: por una parte, la existencia de recursos, conocimientos, tecnologías, formas organizativas, lógicas, procesos y objetivos propios, que deben ser dinamizados al máximo; por otra, los efectos que esta priorización puede o incluso debe causar en el fortalecimiento de la identidad cultural del grupo o pueblo directamente implicado, con todas sus implicaciones sociales y políticas. Por eso se habla también de “desarrollo con identidad” (VAIPO, 1998). Dentro de ello es también bastante común resaltar más la cosmovisión subyacente que las dimensiones técnica y productiva²³.

Esta tendencia está bastante presente en las reivindicaciones de las organizaciones indígenas y originarias a lo largo y ancho de América Latina y más allá, así como en algunas ONG solidarias de desarrollo, aunque – como enseguida veremos – su práctica cotidiana es más compleja. Limitándonos a los países andinos, dentro de esta tendencia es particularmente vigorosa la labor realizada desde 1987 por el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) en el Perú (Apffel-Margin, 1998) y desde 1985 por AGRUCO. Desde 1998 existe además una importante red, llamada COMPAS (Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno), que aglutina organizaciones campesinas e indígenas, instituciones de desarrollo, centros de investigación y universidades de cuatro continentes, en busca del “diálogo intra e intercultural sur-sur y sur-norte, propiciando un ‘desarrollo’ endógeno sostenible en base a la revalorización y fortalecimiento de los saberes, organizaciones y tecnologías campesinas e indígenas del mundo” (Haverkork et al., eds., 2003).

Toda esta reivindicación es muy válida. Incluso en un enfoque intercultural el punto de partida debe ser siempre la solidez de sus dos polos: *ad intra*, para arraigar en lo propio y *ad extra*, para abrirse a los “otros” distintos. El etnodesarrollo o desarrollo endógeno insiste laudablemente en el *ad intra* y, si efectivamente se consiguen los objetivos de diálogo intra e interculturales señalados por COMPAS, puede desembocar en un fecundo proceso de lo Robertson (1995) ha llamado

²³ Por ejemplo, De Zutter (1989: 46) comenta: “a diferencia de la civilización Occidental crono-céntrica y antropocéntrica, la civilización Andina es espacio-céntrica y cosmo-céntrica” (Citado en Zoomers 2006: 1025).

glocalización. Pero si se concentra excesivamente en el polo *ad intra*, puede perderse de vista o incluso negarse la otra cara igualmente presente en la realidad cotidiana de los pueblos indígenas y campesinos: la dimensión intercultural, que – de manera positiva, negativa o ambigua – abarca también su práctica productiva, comercial y muchas de las relaciones con que se organiza toda su vida, tanto en sus propios territorios como en sus vínculos con las ciudades, los medios de comunicación, migraciones internas e internacionales, etc.

Para la Región Andina, Annelies Zoomers (2006), después de un estudio meticuloso en comunidades bolivianas, relativiza las propuestas más ideologizadas de lo que ella llama un “andinismo académico y político” y subraya la necesidad de dedicar mayor atención a la práctica y uso cotidiano de la población:

Mientras la mayoría de los miembros de la comunidad son clasificados como crónicamente pobres en los documentos de política pública, la noción occidental de pobreza material no existe en el mundo verbal de las comunidades quechuas. Cuando la pobreza es mencionada, lo es usualmente en términos de aislamiento social (estar excluido). Al mismo tiempo, sin embargo, es esta pobreza material que esta forzando a la gente a escapar. La cultura andina proporciona a los comuneros una red de salvación (safety net) para sobrevivir, pero los elementos centrales no coinciden con las aspiraciones de escapar de la pobreza y de mejorar sus vidas. (Zoomers 2006: 1042).

Para la Amazonía, Paul Little (2005) plantea algo complementario a partir de su análisis de varios proyectos de desarrollo sostenible. Según él, estos proyectos generan nuevos tipos de relaciones interculturales entre la sociedad dominante (en este caso brasileña) y las comunidades indígenas locales. Incluyen a su vez reaprendizajes de todos los actores involucrados – hay que “dar y recibir” en ambas direcciones – dentro de un proceso que puede ser interpretado como cooptación o empoderamiento, de acuerdo a la percepción de cada cual y a los resultados finales.

Una reflexión más amplia de esta apertura intercultural con su doble polo hacia adentro y hacia afuera, la proporciona la red internacional sobre “territorios con identidad cultural” o “desarrollo territorial rural con identidad cultural” (DTR-IC) que, planteada y experimentada inicialmente en Europa, se ha ampliado ya a buena parte de América

Latina²⁴. Dentro de la corriente del desarrollo endógeno y como alternativa a la invasión de productos genéricos del mundo globalizado, en esta propuesta se valora la identidad cultural territorializada incluso como una fuente generadora de “capital cultural” en forma de servicios y productos “de marca local” tanto para consolidar el propio territorio cultural como para poder participar mejor en mercados más amplios²⁵.

En conclusión, parece oportuno buscar una fuerte articulación intercultural entre los desarrollos locales, con sus propias visiones y especificidades, y el desarrollo a niveles más amplios hasta llegar al nivel nacional e incluso internacional; o si se prefiere, entre las diversas y múltiples visiones culturales del desarrollo, con sus propios intercambios enriquecedores. Así se va construyendo también una visión común más amplia de desarrollo, igualmente enriquecida por esas experiencias locales y diversificadas.

2.4. Precisando nuestro objetivo

Pese a avances como los hasta aquí señalados, las mayoría de instituciones y entidades involucradas en el desarrollo rural sostenible a lo más mencionan la interculturalidad como una declaración de principio y no tanto como una posible herramienta de trabajo que “guíe” sus procesos para promoverlo. Por otra parte la reflexión académica teórica sobre estos conceptos y sus respectivos vínculos es todavía general y filosófica. Puede que sean utilizados ya como marcas discursivas de procesos que se sabe que existen, pero sin conocer con precisión cómo funcionan en la práctica.

Dentro de ello, el objetivo central y directo de la investigación es:

²⁴ Desde 2005 esta red ha fomentado un conjunto de estudios desde enfoque, ejecutados a través del RIMISP, Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural. (Fonte y Ranaboldo, 2006 y la página www.rimisp.org/TerritorioeIdentidad. Ver también Ray (1998).

²⁵ Dominique Temple, teórico notable de la economía de reciprocidad como contrapuesta a la economía de mercado (Temple 2003), añade que es posible y a veces quizás conveniente combinar las dos economías por una vía semejante: que los productos de un pueblo indígena, además de cumplir su función interna según la “dialéctica del don”, podrían de alguna manera entrar en el mercado mayor no tanto a partir de las leyes de éste (competencia global más tecnicada) sino a través de la valorización de su *label* cultural local (comunicación personal; ver <http://dominique.temple.chez-alice.fr/index.html>).

Identificar, describir y proponer los principales factores de orden pluri e intercultural que facilitan o dificultan procesos de desarrollo local sostenible en áreas rurales de Bolivia con significativa presencia indígena / campesina.

Tanto la interculturalidad como el desarrollo sostenible implican relaciones entre actores con visiones, intereses, objetivos, saberes y lógicas de acción diferentes operando en condiciones ecológicas, socio-económicas y socio-territoriales diversas. Lo que pretendemos explorar es justamente la dinámica conflictiva o constructiva que se da en tales relaciones facilitando o dificultando procesos de desarrollo sostenible.

A partir de la experiencia boliviana, pretendemos también, a un nivel más amplio:

Contribuir, desde Bolivia, a comprender y orientar las relaciones entre interculturalidad y desarrollo rural sostenible en contextos con significativa presencia indígena campesina.

Desde esta especificidad esperamos poder aportar nuevos insumos a la reflexión más amplia sobre interculturalidad y desarrollo sostenible de la red SUS.DIV. Hasta ahora esta red se ha concentrado mucho en lo que ocurre en ciudades europeas, a raíz de la creciente inserción en ellas de inmigrantes de diversos orígenes culturales. Esta investigación amplía la reflexión a otras dos vertientes de la gama, que igualmente experimentan estos procesos pero desde otras perspectivas: la vertiente más rural y la vertiente latinoamericana, más allá del territorio de la Unión Europea pero sin dejar de mantener relaciones con ella.

El siguiente paso es precisar, a un nivel ya más instrumental, qué perspectivas, herramientas conceptuales o instancias se deben tomar más en cuenta en esta investigación para cumplir el objetivo señalado.

Por la novedad de este tema en nuestro contexto, hemos optado por llevar a cabo una serie estudios de caso de carácter cualitativo²⁶.

²⁶ Según Víctor Baldrige (1971), en el campo de los estudios organizacionales, los estudios de caso son pertinentes en casos como los siguientes: (a) Existe poca información sobre el tema, (b) es un sondeo preliminar, c) se pretende un estudio en profundidad, y (d) si un aspecto clave del estudio es el cambio y la dinámica del proceso (citado en Zey.Ferrel, 1979: 20). Además la metodología del estudio de caso tiene tres ventajas: (1) permite conocer en profundidad procesos organizativos actuales, (2) este conocimiento de primera mano permite al investigador reaccionar y ajustarse a las realidades observadas, y (3) fijarse en estructuras y procesos sociales (Zey-Ferrell 1979).

Lo que a continuación presentamos no es todavía un diseño formal de la investigación sino más bien un avance de instrumentos conceptuales y metodológicos esbozo de conceptos y metodologías que deberemos tener en cuenta para precisar mejor el objeto de nuestro estudio.

3. PERSPECTIVAS ANALÍTICAS Y METODOLÓGICAS

Ante todo haremos estas precisiones con relación a los dos ejes centrales analizados en el capítulo anterior. Pero a ello habrá que añadir otras dos perspectivas indispensables: los *actores* involucrados en estos procesos, incluyendo sus redes; y cómo todo ello se entrelaza con el otro factor siempre presente: La *estructura de poder*.

3.1. Perspectivas de la interculturalidad

Las principales relaciones interculturales a analizar, en contextos rurales diversificados por su ecología y los diversos tipos de cultura local, será entre dos complejos culturales:

1. Los actores, instituciones y propuestas que reflejan las perspectivas más o menos *endógenas* vivenciadas por las propias comunidades indígenas campesinas, y
2. Los actores, instituciones y propuestas que reflejan las perspectivas más *exógenas*, es decir llegadas desde afuera y vinculadas en última instancia con la cultura dominante sea hispano-criolla o incluso más globalizada.

Un tercer polo de relaciones, bastante corriente y con frecuencia clave para catalizar los dos grupos anteriores, es:

3. Los actores, instituciones y propuestas generadas en el o los centros urbanos intermedios en que se concentra mayor poder local y donde pueden confluir o entrar en conflicto las dos perspectivas anteriores.

De manera complementaria, de acuerdo a las características de cada

lugar, podrán considerarse otras situaciones intermedias como, por ejemplo, las creadas por procesos migratorios de población local a las ciudades; por la presencia de más de un pueblo indígena en el mismo lugar (por ejemplo, la población indígena propia del lugar y colonizadores o comerciantes quechuas o aymaras llegados desde la región andina).

En todo ello, el concepto de cultura y de identidad cultural desarrollado en el capítulo anterior, se deberá tomar, según el caso, en un sentido más riguroso (pueblo y cultura originaria o no) o con mayores márgenes de flexibilidad, cuando haya que diferenciar subgrupos o grupos intermedios, por ejemplo, comunarios y residentes en la ciudad, grupos más aislados y otros más aculturados, etc.

Estas situaciones interculturales pueden analizarse a su vez desde distintas perspectivas, entre las que resaltamos las tres que arriba ya hemos insinuado bajo el nombre de actores, instituciones y propuestas. A un nivel más general, podemos explicarlas en los siguientes términos (Albó, 1999):

- La perspectiva *interpersonal*, que enfatiza las relaciones entre personas y/o grupos distintos y las *actitudes y conductas* de aceptación o rechazo que tienen tanto de la *propia* identidad cultural como también del *otro* culturalmente distinto. Este ámbito se mueve más en el nivel micro y su desarrollo es fundamental con miras a la convivencia. Esta es la perspectiva preferida por disciplinas como la educación y la psicología social, pero obviamente incide en cualquier forma de relaciones humanas y sociales, incluidas las políticas, comerciales, etc.
- La perspectiva *estructural*, que enfatiza las nuevas modalidades que adquieren las instituciones y estructuras sociales sean estatales o no. Éstas vienen a ser el molde en el cual se facilitan u obstaculizan las relaciones interpersonales de convivencia. Un caso particularmente notable es la cara intercultural de la estructura socioeconómica global, de clases o de poder (ver 3.4). Esta perspectiva parece más propia de la sociología y de las ciencias políticas.
- La perspectiva *conceptual y axiológica*, que enfatiza los nuevos sentidos interpretativos y normativos que adquiere la manera de pensar y de valorar como fruto del diálogo fecundo de

saberes, cosmovisiones y lógicas provenientes de diversas culturas. Interculturales son entonces las nuevas transformaciones, sincretismos²⁷ o síntesis conceptuales y normativas resultantes de esos intercambios culturales. Es un ámbito más académico y filosófico, que puede tener importantes implicaciones en la legislación (incluida la aceptación del pluralismo jurídico). Entran también aquí las diversas lógicas con que se afrontan intercambios o convenios, etc.

Ninguno de estos tres ámbitos se basta por sí mismo. Más bien se refuerzan mutuamente. Así, el plan de desarrollo de un país o región habitada por diversos pueblos puede poner su acento en determinados cambios *estructurales*, que quedarán codificados en la legislación. Pero en los contenidos de ésta tienen que explicitarse ya muchos elementos *conceptuales*, fruto del diálogo intercultural. Y éste es resultado de haber logrado ya un tipo de relaciones *interpersonales* respetuosas y abiertas. A su vez éstas se facilitan si toda la estructura social y estatal – incluido el acceso de los diversos grupos originarios a la toma de decisiones, el enfoque y acceso a la educación de las nuevas generaciones, los medios de comunicación y los demás servicios públicos – tiene ya este enfoque, tanto al nivel global del país como al interior de sus diversos niveles y regiones y en las relaciones entre ellas.

3.2. Desarrollo rural territorializado

El desarrollo rural sostenible es un proceso sumamente complejo por sus múltiples dimensiones e interrelaciones cruzadas con niveles de participación y resultados posiblemente muy diferenciados según los grupos, lugares y momentos. Dentro de ello, su condición intercultural es sólo un elemento, que en países multiétnicos y pluriculturales, como Bolivia, puede resultar con todo fundamental.

Una misma innovación y proceso de cambio puede afectar de manera diferente a lugares que tengan distintas características ambientales, económicas, sociales o culturales e incluso a miembros y grupos diversificados

²⁷ Este término, utilizado inicialmente para la coexistencia de dos o más sistemas religiosos sólo parcialmente integrados, puede ser relevante también en cualquier otra dimensión cultural, incluso la económica.

de una misma comunidad, contribuyendo a la movilidad grupos, lugares y momentos. Dentro de ello, su condición intercultural es sólo un elemento, que en países multiétnicos y pluriculturales, como Bolivia, puede resultar con todo fundamental.

Una misma innovación y proceso de cambio puede afectar de manera diferente a lugares que tengan distintas características ambientales, económicas, sociales o culturales e incluso a miembros y grupos diversificados de una misma comunidad, contribuyendo a la movilidad social hacia arriba para unos o hacia abajo para otros. Más aún, procesos de desarrollo aparentemente exitosos, sostenibles y participativos en un determinado momento pueden después adquirir una faceta opuesta y contradictoria por la dinámica de los diversos actores involucrados, por los efectos de largo plazo del cambio introducido, por cambios en el entorno externo u otros factores.

Para poner un poco de orden en este maremágnum, privilegiamos sobre todo dos perspectivas: la espacial-territorial y la de los actores con sus redes. A lo largo del trabajo tomaremos también en cuenta la perspectiva *temporal*, indispensable para analizar cualquier proceso. Pero sólo podemos hacerlo por información indirecta preliminar, pues, para apreciar los cambios estructurales más significativos en el tiempo, se necesitan períodos más largos que los pocos años que podemos dedicar a la observación directa en esta investigación.

Aquí nos fijamos sobre todo en la perspectiva *espacia-territorial*, más directamente relacionada con el tema del desarrollo y de la propia identidad, y a continuación dedicamos la sección 3.3 a la perspectiva de los *actores* con sus redes, donde entra más de lleno la dimensión intercultural de este desarrollo.

Lo rural es, físicamente, un espacio, pero en el que se construyen y con frecuencia se disputan territorios. *Espacio* es lo meramente físico, en principio sin que se le adscriba un significado social. *Territorio* en cambio es ya la construcción social, es decir, un espacio geográfico concreto con algún significado a él asociado; marcado por una historia, una identidad y relaciones de la gente con él. Podríamos decir que es el espacio al que se ha dado significado²⁸.

²⁸ Wallman (2006: 5) usa una distinción semejante entre espacios y lugares (*places*): los espacios se refieren, según ella, a “ideas abstractas, vacías y muertas, marcadas a lo más por una relación con otros ausentes”. En cambio, los lugares “son el foco de la memoria, la identidad y de la relación gente-lugar. Esta concepción de lugar entra también en la nuestra de territorio. Pero esta última puede abarcar también otros espacios-con-significado.

Espacio y territorio son las dos caras de un mismo proceso de “marca-ción cultural”; y el proceso de territorialización consiste en asignar signifi-cados diversificados a ciertos espacios físicos concretos, incluida la posibi-lidad de dejar de asignarlos a otros. Con ello ya son espacios sociales. Las demarcaciones espaciales explícitas o implícitas así territorializadas pue-den abarcar superficies distintas pero parcialmente sobrepuestas, según el tema, la disciplina, la población o la repartición estatal implicada²⁹. Es un proceso permanente, como lo es toda cultura viva, en el que espacios físi-cos sin significado lo adquieren y otros ya marcados por significado lo pierden o se re-significan de otra forma. Por eso aquí usamos con frecuen-cia el concepto binario *espacio-territorio*. Naturalmente, en este proceso es muy común que el juego intercultural para marcar o cambiar identidades culturales esté también muy presente.

En el ámbito del desarrollo rural en Bolivia, las dos construcciones sociales más utilizadas han sido (1) lo rural como espacio-territorio pro-ductivo y (2) lo rural como territorio administrativo.

En la primera perspectiva, dentro del paradigma modernizador, se territorializa y zonifica lo rural considerando fundamentalmente la di-mensión bio-física con sus diferencias ecológicas y de manejo, distin-guiendo entre zonas productivas y no productivas.

En la segunda perspectiva, el espacio se parcela en unidades de gestión política y administrativa, incluyendo dentro de ello, en lo posible, también la gestión del desarrollo.

Dentro de esta última, hasta 1994 la planificación para el desarrollo dio prioridad a las llamadas “Corporaciones de Desarrollo” en las nue-ve unidades departamentales (nivel meso). Pero con la Ley de Partici-pación Popular de ese año, se priorizó más bien la territorialización de todo el país en más de 300³⁰ municipios (nivel local), con una mayor

²⁹ Muchos políticos y politólogos pretenden reservar el concepto de “territorio” a las unidades políticas administrativas con calidad gubernativa, y llaman “espacio” a cual-quier otro ordenamiento (Albó y Barrios, 2007: 108-109). Pero en otras disciplinas el concepto de territorio es más amplio. El geógrafo Hubert Masurek (2006: 41), por ejemplo, inspirado a su vez en la zoología y ecología, define territorio como “la porción de superficie terrestre apropiada por un grupo social con el objetivo de asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales”. Murilo Flores (2007) parte también de ahí para elaborar su concepto de “territorio con identidad cultural”.

³⁰ Había 303 municipios en 2001 pero en 2005 ya eran 327.

posibilidad de iniciativa y diversificación local pero también un mayor riesgo de dispersión. La mayoría de estos municipios o son plenamente rurales (62%) o tienen mayoría rural con uno o más núcleos urbanos (22%; censo 2001). Por la distinta lógica subyacente, más la historia concreta de muchos municipios, en bastantes casos hay significativas discrepancias entre la territorialización del espacio productivo y la división político administrativa. Por eso, poco después de aquella ley empezó a plantearse la necesidad de una instancia intermedia, sólo para fines de una mejor planificación. Primero aparecieron una serie de mancomunidades municipales (por ejemplo, n municipios que comparten una misma cuenca fluvial, incluso si están en más de un departamento). Desde 2006 el Viceministerio de Descentralización está planteando, para este mismo fin de planificación, agrupar municipios afines o complementarios en unas 40 “regiones” en todo el país (Albó y Barrios, 2007: 230-232, con mapa).

A todo ello, en el clima creado en torno a la Asamblea Constituyente instaurada en 2006 y todavía no culminada, hay que añadir otras propuestas y demandas de mayores niveles de autonomía y hasta nuevas delimitaciones tanto a nivel departamental y municipal e incluso al de territorios indígenas³¹. Si la de estos últimos se consolida podría facilitar que el llamado desarrollo con identidad se territorializará mejor en una línea semejante a la que hemos explicado al final de 2.4. Pero en Bolivia este tema es todavía embrionario, salvo en algunos en lugares con un especial patrimonio natural, histórico y cultural.

Todo este panorama nos resalta que debemos también distinguir entre las construcciones sociales del espacio-territorio que en un determinado momento están social e institucionalmente aceptadas como dominantes y aquellas consideradas como no legítimas o marginales; en estas últimas hay que distinguir también entre aquellas que son tales por su decadencia o por estar todavía en sus fases iniciales de emergencia. La relación dinámica y múltiple entre todas ellas muestra espacios y territorios en disputa y negociación entre múltiples actores, que expresan múltiples realidades, y que luchan por definir el significado socialmente aceptado en un momento dado.

³¹ En Albó y Barrios (2007: 222-264) se desarrolla más esta temática incluso a nivel de propuesta.

Tomando en cuenta las anteriores reflexiones, en la presente investigación se seleccionará como unidad espacial-territorial básica de análisis del desarrollo territorializado uno o varios municipios suficientemente articulados en un mismo espacio productivo; y cada una de estas unidades estará ubicada en contextos ecológicos y culturales suficientemente diferenciados.

3.3. Actores con sus redes

Es indispensable tomar en cuenta a los actores para poder analizar la perspectiva más interpersonal de la interculturalidad. Para ello debemos tener bien identificados a los más significativos y hacer un seguimiento de sus relaciones mutuas. Ello puede incluso ayudar a comprender mejor las otras dos perspectivas, la estructural y la conceptual, puesto que las descubrimos también en buena medida a través de esos autores concretos.

3.3.1. Esbozo de actores relevantes

Una vez seleccionado el espacio-territorio de cada estudio de caso, se deberá elaborar un mapeo o sociograma de los actores allí más relevantes para nuestro tema. Aquí damos unas primeras pistas orientadoras para ello.

Desde la perspectiva sociocultural y del desarrollo rural

En línea con lo ya esbozado en 3.1, los actores *socioculturales* son los grupos básicos a partir de los que se va desarrollando día a día la interculturalidad interpersonal. En cada uno de nuestros casos el contraste de partida será entre (a) un pueblo indígena originario local y (b) sectores no indígenas allí establecidos por diversas razones: terratenientes, autoridades, comerciantes, etc. En muchos casos este contraste tiene también su expresión en la distribución territorial, ante todo en la dife-

rencia y complementariedad entre el núcleo central, posiblemente ya urbanizado, y su amplia periferia conformada por numerosas comunidades o pequeños poblados dispersos.

Es probable que a estas unidades básicas se añadan además otros grupos intermedios o complementarios, como asentamientos de colonizadores, la población transeúnte para negocios o como parte de instituciones gubernamentales o privadas implicadas en el desarrollo local, la población local ya “residente” en otras partes, etc.

Sin embargo, al pasarnos a la perspectiva del desarrollo, dependerá también de cual de sus componentes se mira:

En el ámbito *productivo y económico* surge otra constelación de actores: los productores agropecuarios (con sus propias diferenciaciones: pequeños o grandes, patrones o peones, etc.), los intermediarios o negociantes, los que cumplen servicios auxiliares como asesoría técnica o crédito, posiblemente catalizados a través de determinadas instituciones. Por no hablar de aquellos lugares en que hay además otras instancias productivas como industrias, mercados artesanales o incluso grandes empresas extractivas de recursos naturales como minerales o hidrocarburos.

En cambio, en el ámbito de *servicios sociales* y la formación de *recursos humanos* aparecen ya otros actores, ligados o no a otras instituciones: docentes y alumno del sistema escolar en sus varios niveles y los grupos más difusos de educación no formal; el personal de salud; o incluso los medios de comunicación.

Y al pasar a la perspectiva de toma de decisiones, entran en el escenario los diversos tipos de *autoridades*, los *partidos políticos* y movimientos sociales que puján para incidir en esas decisiones, etc. En el fondo, detrás de esta perspectiva, como en la económica, subyace también la categorización de los actores según su posición en la *estructura de poder*. Pero, por su trascendencia especial, a ella le dedicaremos más adelante la sección 3.4. Puede que haya cierta correlación, mayor o menor según el caso, en la configuración de un grupo como actor sociocultural, productivo o político. Por ejemplo, los pequeños productores puede que sean mayormente indígenas originarios y que los que cumplen otros servicios sean no indígenas o quizás inmigrantes de otras regiones. Además, en la actual coyuntura boliviana, ha habido tanto a niveles locales como al nacional significativos cambios en la composición sociocultural de las autoridades, aunque no tanto en los grupos económicos de poder. Estas serán obvia-

mente preguntas centrales para nuestro estudio.

Género y generación

Estas dos dimensiones, que entran cada vez con mayor vigor en los análisis sociales, tienen una característica muy particular, por su potencial presencia conjunta en cualquiera de los actores arriba señalados.

Desde la década del 90 los proyectos de desarrollo rural en Bolivia han incorporado sea de manera sectorial o transversal enfoques de *género* con propósitos de búsqueda de equidad en la relación entre hombres y mujeres. Dos aspectos relevantes a indagar son, si la inclusión de la dimensión de género contribuye o no a hacer más sostenibles los procesos de desarrollo rural, así como si contribuye a que los mismos tengan un carácter más intercultural, por la consideración de más visiones y actores. En cambio apenas se ha tomado en cuenta el enfoque generacional.

Uno y otro tienen que ser vistos también en conexión con la diversidad cultural. Por ejemplo, consideraciones del acceso femenino/masculino a la propiedad de la tierra puede tener diferentes constataciones en tierras comunales o individuales, en una sociedad individualista o en unidades familiares productivas estables, aspectos que no han sido todavía tomados muy en cuenta en estudios por otra parte fundamentales como el de Deere y León (2000, 2001). Para el caso de generación, es bien conocido que, en cualquier cultura, la intensidad y formas de aculturación con elementos de otras varía mucho de viejos a jóvenes. Pero hay además otros elementos, como los que menciona Zoomers para comunidades rurales andinas de Bolivia:

La generación más antigua, los abuelos y abuelas, nacieron como indios, y experimentaron la transformación de sirvientes personales a campesinos en 1953. Sus hijos e hijas nacieron como campesinos y experimentaron el arribo de un gran número de ONGs desde inicios de los 1980s, así como la partida de miembros de la familia a las ciudades y las áreas de colonización. Sus hijos – ahora adultos jóvenes – nacieron como pobres y aprendieron a participar en la sociedad civil; la generación más joven – ahora niños pequeños – nacieron como indígenas, y están experimentando cómo los movimientos indígenas pueden tener éxito en transformar la política, especialmente desde la

elección de Evo Morales. (Zoomers, 2006: 1029).

Bastan estos datos para mostrar la necesidad de que también en este estudio debemos tomar en cuenta el género y la generación como dimensiones constituyentes de los actores y poder percibir así cómo incluso dentro de un mismo grupo de actores e incluso dentro de una misma familia las visiones, el estilo de relaciones e incluso las decisiones pueden variar significativamente según se trate de hombres o mujeres; niños, jóvenes o ancianos.

3.3.2. Pistas analíticas

Queda por ver cómo en este trabajo se realizará el análisis de los actores, dentro de nuestra temática. Coincidimos con Long (1989) en que nuestro enfoque debe ser “orientado a los actores”, percibiendo sus mundos de vida y cotidianidad, los lógicas y de ahí su acción. Por las características especiales de la identidad cultural y los tonos afectivos, positivos o negativos, que de ahí surge en las relaciones interculturales, tendremos que poner además una atención particular también a las actitudes y valores.

Es también pertinente su noción de *interfase*, definida “como un punto crítico de interacción o relación entre sistemas, campos o niveles diferentes del orden social donde se encuentran discontinuidades estructurales basadas en valores normativos e intereses sociales diferentes” (Long 1989: 1-2). Se inicia con el análisis de interacciones entre actores en situaciones específicas y de ahí el análisis busca la articulación de las mismas con estructuras institucionales, procesos sociales y relaciones de poder.

Nos unimos así al interés de las ciencias sociales por las relaciones entre actor, estructura e historia. Giddens (1987), por ejemplo, concibe la constitución de estructuras sociales como la relación entre factores facilitadores y limitantes:

Siguiendo las rutinas de mi vida cotidiana, contribuyo a reproducir las instituciones sociales en las que no tuve ningún rol en producirlas. Estas son más que meramente el ambiente de mi acción, dado... que ellas entran constitutivamente en lo que hago como agente. De manera similar mis acciones constituyen y reconstituyen las condi-

ciones institucionales de las acciones de otros, así como sus acciones lo hacen con las mías. Mis actividades están pues imbricadas y son elementos constitutivos de propiedades estructurales que se extienden mucho más allá de mí en tiempo y espacio. (Giddens, 1987: 11, citado en Long 1989: 223-224).

3.3.3. Redes sociales

Por importante que sea la concreción en un espacio-territorio, al profundizar dentro de él quiénes son sus actores y qué relaciones traban entre ellos, vemos que surgen redes entre personas o incluso entre instituciones y organizaciones, con densidades variables y diversos niveles de institucionalización, incluyendo algunas que trascienden los límites territoriales inicialmente trazados; por ejemplo, las conformadas entre poblaciones locales y sus miembros y parientes emigrados al exterior.

En nuestro estudio no pretendemos entrar en cálculos sofisticados dentro de la teoría de redes sociales sino sólo constatar su existencia también en el caso del desarrollo rural y ver bajo qué parámetros intra / interculturales tienden a consolidarse más y con qué resultados en el desarrollo rural local.

En relación a la promoción del desarrollo rural, las redes sociales son concebidas como una “tercera vía” entre las estrategias *estatales* (políticas de desarrollo agrícola, agencias de desarrollo rural) vigentes desde la década del 50 y las estrategias de la *economía de mercado* (iniciativa privada), puestas en práctica, en el caso de Bolivia, en la década de los 90. Asimismo el enfoque de redes es visto como una alternativa entre las propuestas de desarrollo rural *exógeno* con énfasis en la transferencia de tecnología y las propuestas de desarrollo rural *endógeno* con énfasis en la promoción de capacidades de desarrollo locales e indígenas (Murdoch, 2000).

Se apela a las redes existentes o se construyen otras cuando las tareas superan las capacidades o recursos de individuos o grupos particulares. Una red puede cumplir muchos fines: aumentar la propia seguridad, fortalecer una u otra identidad, recibir soporte emocional, ayuda material y servicios, información; generar nuevos contactos sociales, etc. (Smith, 1999: 5).

Es ilustrativa, por ejemplo, la “red de etnodesarrollo” activa en Bo-

livia y otros países aglutinando a intelectuales indígenas, líderes de comunidades indígenas, funcionarios de gobierno, funcionarios de agencias de cooperación y personal de ONGs fuertemente comprometidos con la promoción de derechos indígenas. Gracias a ella se ha logrado dar cuerpo al llamado “desarrollo con identidad” generando y compartiendo proyectos de etno-turismo, etno-biología y agricultura. (Andolina, Radcliffe y Laurie, 2005: 694ss).

Pero algunas redes pueden tener también ciertos efectos negativos, por ejemplo, si tienen carácter coercitivo, exclusivo y restrictivo, o sí desincentivan la iniciativa individual (De Ruijter, 2006: 6).

Puede ser pertinente incorporar también la distinción de Murdoch (2000: 409) entre redes verticales y redes horizontales. Las verticales se refieren a cadenas de mercancías que articulan diferentes agentes económicos y sociales alrededor de mercancías agrícolas específicas y que permiten describir la conexión de los procesos de producción agrícola con procesos que ocurren más allá de los espacios rurales. Las redes horizontales por su lado se refieren a estrategias de desarrollo local de carácter espacial que articulan actividades productivas entre espacios rurales y urbanos y que pueden trascender fronteras nacionales. Desde una perspectiva de desarrollo rural, ambos tipos de redes son relevantes por su vínculo con redes de innovación y aprendizaje, vistas actualmente como centrales para cualquier forma de desarrollo económico.

3.4. Relaciones y estructuras de Poder

Es previsible que detrás de muchas de las formas que adquirirán las relaciones entre interculturalidad y desarrollo rural, aparecerá también, de forma subyacente, la estructura de poder, con sus actores y redes específicas. No hemos dado a esta dimensión el carácter de un tercer eje temático, pero tampoco la queremos soslayar. Mucho menos, en una coyuntura como la actual de Bolivia, en que los pueblos indígenas secularmente marginados han aumentado notablemente su participación en el poder político del país y aún más su acumulación de poder simbólico, mientras que el poder económico sigue en buena parte en mano de los actores no indígenas de siempre. Resultará, por tanto, particularmente revelador ponderar también la posición que los diversos actores en juego ocupaban antes y ocupan ahora dentro de esta

estructura de poder y cómo ello incide en su juego de relaciones interculturales en el ámbito del desarrollo rural. En este tema, la palabra clave es *estructura* más que actores. Por eso le dedicamos esta sección especial.

Desde esta perspectiva intercultural, no nos pronunciamos sobre si el poder es o no algo necesariamente negativo. Nos interesa sobre todo como un ingrediente clave de un proceso social que genera otros procesos y recursos sociales como la construcción o no de consensos, capital social y la confianza. Dentro de ello, siempre dentro de la óptica de la interculturalidad en el desarrollo rural, las dos dimensiones que más nos interesan son: (1) cómo la estructura de poder se expresa en los arreglos institucionales para el desarrollo rural y (2) cómo ello incide también en el tipo de relaciones interculturales que se generan entre los actores implicados, en situaciones específicas, de acuerdo a la mayor distribución o concentración de este poder. En ello, deberemos diferenciar además, en lo posible, entre el poder político y el poder económico.

Un buen punto de partida para comprender la complejidad entre las estructuras de poder y su expresión en contextos específicos como la interculturalidad y el desarrollo, pueden ser los siguientes principios de análisis propuestos por Michel Foucault (1980, 142):

1. El poder es co-extensivo con el cuerpo social, una red en la que no existe un espacio de libertad primigenio.
2. Las relaciones de poder se entretajan con otro tipo de relaciones (producción, parentesco, familia, sexualidad) para las cuales juegan un rol condicional y condicionado.
3. Las relaciones de poder asumen múltiples formas no solo la forma de prohibición y castigo.
4. Sus interconexiones delinean condiciones generales de dominación y esta dominación está organizada en una forma estratégica unitaria más o menos coherente. No debe asumirse una condición primaria de dominación, una estructura binaria con dominadores en un lado y dominados en el otro, sino por el contrario una producción multiforme de relaciones de dominación las cuales son parcialmente susceptibles de integración en estrategias generales.
5. Las relaciones de poder de hecho “sirven”, pero no siempre, un interés económico.

6. Existen relaciones de poder sin resistencias. Son más reales y efectivas porque se forman justo en el punto donde se ejercitan las relaciones de poder.

Estas conceptualizaciones no las adoptamos como un molde teórico rígido al que debamos ceñirnos permanentemente sino más bien como una orientación inicial, dejando abierta la posibilidad de que, al concluir la investigación-acción, debamos refinar o modificar nuestras premisas.

4. PISTAS METODOLÓGICAS

Al nivel más operativo, resaltamos dos rasgos de ese estudio, coherentes con la experiencia y metodología acumulada por CIPCA desde hace más de treinta años:

4.1. Praxis participativa

Lo central no es la confirmación empírica de una determinada hipótesis teórica inicial sino más bien un proceso dialéctico de permanente *praxis*, en que la acción y la teoría se van fecundando mutuamente. Dentro de él, investigaciones más formales, como ésta, sirvan al mismo tiempo para sistematizar experiencias acumuladas y para avanzar en la reflexión más teórica que permita enfoques y generalizaciones más coherentes en la acción futura. Es una teorización que va y viene de la acción; y la eficiencia de ésta es, a su vez y en última instancia, el principal criterio para controlar la calidad de las sistematizaciones, generalizaciones y reflexiones que la encaminaron.

Los interlocutores claves y más fundamentales deben provenir de la propia población con la que se está trabajando y a la que se pretende apoyar. Su participación activa en ésta y otras investigaciones que atañen a su forma de vida es, por tanto, un componente clave de principio a fin. Ellos y ellas no son simples “objetos de estudio” ni sólo “informantes clave” sino sujetos co-investigadores. Son la contraparte indispensable desde el principio del trabajo de campo hasta la devolución y apropiación de los resultados, pasando por talleres conjuntos en que se vaya discutiendo la estrategia operativa e interpretando los resultados

parciales. A la larga, ellos son los protagonistas principales que deberán refinar su acción a partir de los resultados de este y otros estudios.

Por supuesto, el diálogo con colegas del mundo académico – como en este caso, los de la red SUS.DIV, que nos vincula con contextos tan diversificados – pueden enriquecer también de manera muy significativa el estudio y sus proyecciones más generales tanto teóricas y prácticas. Pero el interlocutor primero y clave es siempre la población con la que se trabaja cotidianamente. Y el test final de la calidad de este tipo de investigación en praxis con la acción, es haber acertado en el diagnóstico y en la acción. Por eso, toda investigación debe siempre tener calidad académica y, a la vez, sus temas y resultados deben ser socialmente significativos de cara a la transformación y toma de decisiones públicas (PIEB 2001).

Este enfoque implica, naturalmente, un esfuerzo particular para manejar el arte difícil de poder expresar conceptos quizás abstractos y sofisticados en un lenguaje concreto y fácil. También, el de intentar que los conceptos más fundamentales lleguen a ser además ideas fuerza para la acción.

4.2. Un estudio cualitativo en diálogo con otros

La presente investigación tiene un carácter todavía piloto. Enfatiza, por tanto, lo cualitativo a través de estudios de caso. Pero deberá entrar en diálogo permanente con otras investigaciones dentro de la institución tanto en el ámbito del desarrollo rural como en el de la interculturalidad.

Hay ya numerosos y sofisticados estudios cualitativos y cuantitativos nacionales e internacionales en las dimensiones económica, productiva y de servicios básicos del desarrollo rural. El propio CIPCA ha implementado desde hace años detallados diagnósticos y planes operativos en estos rubros en diversas partes del país y a distintos niveles, con alta participación de la población. Actualmente está también implementando un nuevo estudio cuantitativo del ingreso familiar anual [IFA] que proporcionará una importante base informativa inicial (*base line*) también para una de las dimensiones del presente estudio³². Se prevé por tanto

³² Este estudio actualiza y profundiza otro anterior dirigido por Eyzaguirre (2005) y está bajo la responsabilidad inmediata de Tom Pellens, quien ha tenido también un rol fundamental en la puesta en marcha de la presente propuesta, dentro de la Red SUS.DIV.

que en determinados momentos se deberán realizar talleres y momentos de diálogo entre los investigadores y la población rural más involucrada en ambos estudios.

En el campo de la interculturalidad, en cambio, la mayoría de los estudios hasta ahora realizados, dentro y fuera de CIPCA, tienen y deben seguir teniendo un énfasis mayormente cualitativo, salvo en aspectos más puntuales como el diseño y análisis de determinadas preguntas sobre identidad cultural en censos³³ y de actitudes en encuestas.

Por ese carácter general de los estudios interculturales, más la circunstancia de que apenas los hay asociados al tema del desarrollo rural (ver Introducción), es también cualitativo el enfoque central del presente estudio, dedicado todavía a roturar un camino hasta ahora poco transitado.

Por lo mismo, consideramos que en este momento lo más pertinente es partir de la experiencia metodológica y estratégica ya acumulada por CIPCA. Por eso mismo, los estudios de caso se ubican preferentemente en áreas que, siendo ya – por diseño institucional – bastante representativas de la variedad rural y cultural del país, facilitarán la recopilación de la información pertinente. En un segundo momento, y a la luz de los resultados de este primer estudio, esperamos que este enfoque pueda difundirse y adoptarse en otras partes e instituciones dentro o fuera del país.

³³ El responsable principal de la presente propuesta ha sido uno de los dos coordinadores principales de una de las investigaciones cuantificadas más ambiciosas realizada hasta ahora en Bolivia y quizás América Latina (Molina y Albó, coord. 2006).

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier (1999). *Iguales pero diferentes*. La Paz: Ministerio de Educación-UNICEF-CIPCA.
- Albó, Xavier y Franz B. Barrios (2007). *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. La Paz: PNUD.
- Andolina, Robert, Sarah Radcliffe y Nina Laurie (2005). “Development and culture: Transnational identity making in Bolivia”, in *Political Geography*, Vol. 24: 678-702.
- Appfel-Margin, Frédérique (1998). *The spirit of regeneration. Andean culture confronting western notions of development*. London & New York: Zed Books.
- Berger, Peter y Thomas Luckman (1966). *The social construction of reality*. New York: Anchor Books.
- Bonfil, Guillermo (1982). “El Etnodesarrollo: Sus Premisas Jurídicas, Políticas, y de Organización”, in *América Latina: Etnodesarrollo, Etnocidio*. Costa Rica: Ediciones FLACSO.
- Brundtlandt Comisión (1987). *Our Common Future*. New York: Oxford University Press.
- Deere, Carmen Diana and Magdalena León (2000). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, estado y mercado en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo editores.
- Deere, Carmen Diana and Magdalena León (2001). *Empowering Women: Land and Property Rights in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Eyzaguirre, José Luís (2005). *Composición de los ingresos familiares de campesinos indígenas. Un estudio en seis regiones de Bolivia*. La Paz: CIPCA-PLURAL
- Flores, Murilob (2006). “La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible.” Pp. 35-54, in *Territorios con Identidad Cultural. Perspectivas desde América Latina y la Unión Europea*, edited by María Fonte and Claudia Ranaboldo. Bogota: Universidad Externado de Colombia.
- Fonte, María y Claudia Ranaboldo (2006). *Territorios con identidad cultural. Perspectivas desde América Latina y la Unión Europea*. Bogota: Universidad Externado de Colombia.

- Foucault, Michel (1980). "Power and Strategies". Pp. 134-145. In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited by Colin Gordon. Nueva York: Pantheon Books.
- García Linera, Álvaro. "El 'capitalismo andino-amazónico'", in *Le Monde Diplomatique*, La Paz, enero de 2006.
- García Moreno, Rafael (comp.) (1999). *Desarrollo sostenible desde los andes*. La Paz: NOVIB-CIPCA-CLAVE.
- Geertz, Clifford (2000) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giannoten, Vera (2006). *CIPCA y poder campesino indígena 35 años de historia*. La Paz: CIPCA.
- Giddens, A. (1987). *Social theory and modern sociology*. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, Jurgen, (1996). *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Haverkort, Bertus, Katrien van't Hooft and Wim Hiemstra (2002). *Ancient roots, new shoots. Endogenous development in practice*. London: Zed Books, ETC/Compas. (Versión en español: La Paz, COMPASS/AGRUCO y Plural.
- Janssens, Maddy, Francesco Chiapparino, et al. (2006). *Diversity in organizations: Towards a non-essentistic pproach*. Position paper of Research Task 1.1, SUS.DIV Network.
- Kroeber, A. L. and Kluckholm, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts*. New York: Vintage.
- Kymlicka, Will. (1996) [1995]. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Little, Paul (2005). "Indigenous Peoples and Sustainable Development Subprojects in Brazilian Amazonia: The Challenges of Interculturality", in *Law & Policy*, Vol. 27(3): 450-471.
- Long, Norman (1989). *Encounters at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development*. Wageningen: Agricultural University.
- Masurek, Hubert (2006). *Espacio y Territorio. Instrumentos Metodológicos de Investigación Social*. La Paz: PIEB.
- Molina B., Ramiro y Xavier Albó, coord. (2006). *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz: Sistema de

- Naciones Unidas. (Incluye CD proactivo).
- Murdoch, Jonathan (2000). "Networks—a new paradigm of rural development?", in *Journal of Rural Studies*, Vol. 16: 407-419.
- Partridge, W.L. and Jorge E. Urquillas, with Kathryn Johns. 1996. "Including the Excluded: Ethnodevelopment in Latin America", paper presented at the Annual World Bank Conference on Development in Latin America and the Caribbean, Bogotá, Colombia.
- PIEB (2001). *Investigar y Formar. Claves para el desarrollo (Research and Training: The keys to development)*. La Paz: PIEB.
- Plaza, Orlando (1998). *Desarrollo rural. Enfoques y métodos alternativos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ray, Christopher (1998). "Culture, Intellectual Property and Territorial Rural Development", in *Sociologia Ruralis*, Vol. 38(1): 3-20.
- Rivero Pinto, Wigberto (1997). "Bolivia: hacia el desarrollo con identidad. Política Nacional para Pueblos Indígenas y Originarios." Pp. 385-389, en *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, Tomo II. La Paz: MUSEF.
- Robertson, Roland (1995). "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", in Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson (eds.). *Global Modernities*, London: Sage, pp. 25-44.
- Rostow, W. W. (1990) [1960]. *The Stages of Economic Growth: A non-communist manifesto*. New York: Cambridge University Press.
- Sachs, Wolfgang, ed. (1992). *Dictionary of development*. London: Zed Books. (Versión española: *Diccionario del desarrollo*. Lima: PRATEC.
- Schejtman, Alexander (2007). "Problematizando el DTR-IC a partir de los estudios de caso." RIMISP. Temple, Dominique 2003. *Teoría de la Reciprocidad*. La Paz: PADEP-GTZ. 3 Vols.
- UNESCO (2005). *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*
- (2001). *Declaración sobre la diversidad cultural*.
- (1998). *Conferencia intergubernamental sobre políticas culturales para el desarrollo*.
- (1997). *Nuestra diversidad creativa*

- (1995). Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo [p. 13]
- (1954). Convención de la Haya
- United Nations Conference on Environment and Development (1992). Rio Declaration on Environment and Development. <http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm> (accessed on 08/30/07).
- Velasco Temple, Luisa Fernanda (2003). “Políticas estatales y desarrollo indígena: De la “lucha contra la pobreza” al “desarrollo con identidad”. Pp. 33-56. En *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, Tomo II. La Paz: MUSEF.
- Wallman, Sandra (2006). “Cultural dialogue in localised urban systems.” Position Paper of Research Task 4.3. SUS.DIV Network.
- Weber, Max. (1992) [1930]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- United Nations Environment Programme (UNEP) - World Wildlife Fund (WWF) 1980. World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for Sustainable Development.
- Zoomers, Annelies (2006). “Pro-indigenous Reforms in Bolivia: Is there an Andean Way to Escape Poverty”, in *Development and Change*, Vol. 37(5): 1023-1045.
- Zutter, P. de (1989) *Mitos del desarrollo rural andino*. La Paz: HISBOL.

La interculturalidad en su aplicación en el derecho y la justicia: la aplicación de los derechos fundamentales y la justicia comunal en la Constitución peruana

Antonio Peña Jumpa¹

INTRODUCCIÓN: identificando el problema

El presente artículo-ensayo trata el problema de la conceptualización y aplicación de los Derechos Fundamentales de la persona o Derechos Humanos a través de sistemas de resolución de conflictos en grupos humanos culturalmente diferentes. Experiencia típica en el Perú es el problema de la denominada “jurisdicción especial indígena”, o simplemente Justicia Comunal y los límites de los Derechos Fundamentales de la persona normado en el artículo 149° de la Constitución Política. ¿Qué tanto los Derechos Fundamentales de la persona o Derechos Humanos constituyen límites a esa Justicia Comunal practicada por numerosas comunidades andinas y amazónicas en el Perú?

Un ejemplo común para entender esta problemática constituye el caso del servinakuy (o serviciña en Aymara) practicada en las comunidades andinas quechua hablantes (Trazegnies, 1989) o aymara hablantes en el Perú (Albó, 1980, Carter, 1980). El servinakuy es un matrimonio andino,

¹ Abogado, Master en CCSS, PhD. in Laws. Profesor Principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Derecho.

o proceso matrimonial andino como lo define Albó (1980: 287), por el cual un adulto mayor de 18 años puede contraer matrimonio con una menor de 14 o 12 años, bajo consentimiento de las familias de ambos. Esta práctica que también tiene su correlato en comunidades amazónicas del Perú y en otras comunidades de distintas partes del mundo, lleva a cuestionar qué tanto el servinakuy o serviciña es constitucionalmente válido y no contradice el ordenamiento jurídico constitucional-penal. Es decir, qué tanto el servinakuy o serviciña no es un conjunto de actos que colinda con la comisión concertada del delito de violación sexual o abuso sexual donde se transgrede particularmente el derecho fundamental de la integridad física, psíquica y moral de la aparente esposa-niña. ¿Es este derecho fundamental, así concebido, un límite a la actuación de los miembros de la comunidad que permite tal práctica? ¿Están las autoridades de dichas comunidades obligadas a respetar y aplicar la prioridad de este derecho fundamental en el ejercicio de su Justicia Comunal?

Las líneas siguientes no buscan una fórmula de solución al problema, sino, paradójicamente, buscan problematizar aún más el tema con el fin de alcanzar mayores reflexiones que nos puedan conducir a soluciones alternativas. Se ingresa al análisis del tema de los Derechos Fundamentales porque es justamente en su campo donde se puede hacer el ejercicio de la mayor problematización. Es allí donde reside el centro desde donde podemos calificar como “bueno” o “malo” un acto culturalmente diferente (como el servinakuy) y es desde allí donde se decide si es que el mismo acto requiere además represión penal.

El origen del artículo se remonta al año 1996, que a su vez retoma una investigación de los años 1991 y 1994 (Peña, 1991, 1994, 1998). En aquellos años era aún muy discutible pensar que el artículo 149° de la Constitución Política del Perú, u otros semejantes que se refieren a la “jurisdicción especial” de las comunidades campesinas y nativas que estamos denominando Justicia Comunal, podía aplicarse desde una concepción local sin considerar los Derechos Fundamentales en su perspectiva occidental. La discusión continúa la fecha, pero los cambios globales, los movimientos masivos de emigrantes de todos los continentes y países que se desplazan con sus familias y culturas desde el Sur hacia países denominados desarrollados como los de la Unión Europea, Estados Unidos de Norteamérica, Japón, Canadá, Australia, entre otros, puede confirmar que tal apreciación se ha modificado.

La pregunta que se encuentra tras la problematización planteada es si ¿Cabe o no reglamentar la denominada “Jurisdicción Especial Indígena” del artículo 149° de la Constitución Política del Perú con el fin de aclarar o solucionar el problema planteado? La pregunta fue discutida desde los años mencionados y la respuesta fue no. Hoy, luego de 15 años de esa discusión la respuesta creemos que sigue siendo negativa, por las dificultades y razones que exponemos más adelante.

1. EL MARCO CONSTITUCIONAL: UNA MAYOR PROBLEMATIZACIÓN

La Constitución Política del Perú, emulando o siguiendo los aportes de la Constitución Política Colombiana (1991) y otras constituciones latinoamericanas,² ha regulado en la parte referida al capítulo del Poder Judicial una “nueva” forma de administrar justicia o resolver conflictos que según algunos autores han denominado “jurisdicción especial indígena”: la resolución de conflictos por los propios actores o personas de las comunidades campesinas y comunidades nativas que en nuestra opinión es mejor denominada Justicia Comunal (Peña, 1991, 1998) o Poder Judicial Comunal (Peña, 2001, 2004).

La referida jurisdicción “especial” o Justicia Comunal se regula en el artículo 149° de la Constitución Política del Perú en los siguientes términos:

“Artículo 149° Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los juzgados de paz y con las demás instancias del Poder Judicial.”³

² La regulación de los Derechos “Indígenas” en Constituciones Políticas Latinoamericanas puede consultarse en Cabedo (2002).

³ El citado artículo tiene relación con otros artículos constitucionales en el Perú que respaldan la particularidad de las Comunidades Campesinas y Nativas. Así el artículo 89° de la Constitución Política del Perú establece:

Del citado artículo brotan varios puntos a analizar. Uno de ellos es el referido al concepto de Comunidad Campesina y Comunidad Nativa ¿qué son y por quiénes se integran estas organizaciones comunitarias? Otro es el referido al ámbito de las Rondas Campesinas. Uno tercero es definir “función jurisdiccional”. Un cuarto punto está relacionado con la definición del ámbito territorial de este “tipo de justicia”. Uno quinto es definir lo que entendemos por “derecho consuetudinario”. Uno sexto, es referido a entender las posibilidades de coordinación con los órganos del Poder Judicial. Un punto séptimo se orientaría a definir la expresión “siempre que no se violen Derechos Fundamentales”⁴. Los comentarios siguientes se refieren exclusivamente a este último punto.

¿Qué entender por Derechos Fundamentales de la persona? ¿En qué consiste el límite que destaca el artículo 149º de la Constitución Política del Perú? Al respecto hacemos llegar tentativas respuestas que parten de lo que existe en la realidad más que de lo que podemos construir teóricamente. Primero, tratamos de aproximarnos a las respuestas a través de la distinción entre Derechos Fundamentales Sustantivos y Derechos Fundamentales Adjetivos. Segundo, nos centramos en lo que denominamos el Derechos Fundamental a la Diferencia. Tercero, tratamos de sintetizar las respuestas señaladas a través del tema los Derechos Fundamentales Plurales y sus Límites. Por último, a manera de conclusión, formulamos la siguiente pregunta: ¿Qué corresponde hacer desde una sociedad “mayor” como la nuestra frente a situaciones que consideramos desde nuestra perspectiva contraria a los Derechos Fundamentales?

“Artículo 89º Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas.

“Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior.

“El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas.”

¹ Un análisis global de estos puntos o elementos del mencionado artículo 149º de la Constitución Política del Perú, puede consultarse en Irigoyen (1994).

2. DERECHOS FUNDAMENTALES SUSTANTIVOS Y DERECHOS FUNDAMENTALES ADJETIVOS

Buscando respuestas a las preguntas planteadas, creemos que en primer lugar es conveniente entender la naturaleza de los Derechos Fundamentales bajo dos planos: el plano de los derechos sustantivos y el plano de los derechos adjetivos o procedimentales.⁵ De acuerdo a ello, tendríamos dos grupos de Derechos Fundamentales:

- Derechos Fundamentales Sustantivos y
- Derechos Fundamentales Adjetivos.

El primero de ellos, los Derechos Fundamentales Sustantivos, se refiere a los valores, principios, definiciones de conceptos básicos, válidos independientemente de apreciaciones externas. Estos son Derechos Fundamentales relacionados con lo que denominamos derechos sustantivos o derechos de contenidos inherentes (constituidos o adquiridos) de la persona, reconocidos por la constitución, tratados internacionales o códigos, pero que al mismo tiempo van más allá de un reconocimiento formal. Aquí estamos hablando del derecho a la vida, derecho a la integridad física, el derecho a la libertad individual, el derecho a la propiedad, el derecho a la inviolabilidad del domicilio, el derecho al trabajo, el derecho al bienestar de la familia como de sus miembros, el derecho a la vivienda, el derecho a la educación, el derecho a un ambiente sano, etc. Como se aprecia, se destacan derechos civiles y políticos, pero también derechos sociales, económicos y culturales, y también derechos vinculados al desarrollo humano. Se incluyen igualmente cualquier derecho análogo fundado en la dignidad del hombre o en la soberanía u organización política de la sociedad, tal como lo establece la misma Constitución Política Peruana en su artículo 3º.⁶

⁵ La referencia a estos dos planos coincide con el marco teórico desarrollado para el concepto de Justicia que presentamos en un trabajo anterior (ver Peña, 1991 y 1998, capítulo 1).

⁶ El contenido del citado artículo es el siguiente:

“Artículo 3º La enumeración de los derechos establecidos en este capítulo no excluye los demás que la Constitución garantiza, ni otros de naturaleza análoga que se fundan en la dignidad del hombre, o en los principios de soberanía del pueblo, del Estado democrático de derecho y de la forma republicana de gobierno.”

El segundo grupo, de los Derechos Fundamentales Adjetivos, se refiere a los valores, principios, definiciones de conceptos procedimentales, que hacen posible los Derechos Fundamentales Sustantivos. Estos son Derechos Fundamentales relacionados con los derechos adjetivos que establecen etapas o procedimientos para hacer viables o reivindicables los derechos sustantivos y que también se encuentran reconocidos en la Constitución, tratados internacionales o códigos, pero que también van más allá de un reconocimiento formal. Aquí se destacan el derecho al debido proceso y a la tutela efectiva. En estos, a su vez, se incluyen el derecho a no ser condenado en ausencia, el derecho a no ser penado sin proceso judicial, el derecho a la pluralidad de instancias, el derecho de defensa, el derecho de presunción de inocencia, el derecho de acceso a la justicia, el derecho de acción y petición, el derecho de recurrir al poder ejecutivo para hacer valer una resolución, etc. Estos Derechos Fundamentales son los que hacen objetivos o materializan los Derechos Fundamentales Sustantivos de tipo civil y político, de tipo social, económico y cultural, y de tipo de promoción al desarrollo humano. Tales derechos se encuentran regulados en las Constituciones Políticas de cada país, tal como ocurre en el Perú, en el artículo 2º, inciso 24º, y el artículo 139º (entre otros) de su Constitución.⁷

En estos dos planos se encuentran, aparentemente, el ámbito y límite que regula el artículo 149º anteriormente citado para el conjunto de conflictos que se suscitan al interior de Comunidades Campesinas y Comunidades Nativas en el Perú. Las autoridades de estas comunidades intervienen resolviendo los conflictos que se susciten entre los miembros comuneros de sus respectivas comunidades siempre que no transgredan los Derechos Fundamentales citados, tanto en su plano sustantivo como el adjetivo o procedimental. Sin embargo, la aplicación de este límite no es tan sencillo como parece.

¿A qué Derechos Fundamentales Sustantivos y Adjetivos nos estamos

⁷ El artículo 2º, inciso 24º, de la Constitución Política del Perú se refiere a los derechos individuales de la persona en cuanto a su libertad y seguridad personal. Así por ejemplo, el parágrafo “f” establece que “Nadie puede ser detenido sino por mandamiento escrito y motivado del juez o por las autoridades policiales en caso de flagrante delito....” El artículo 139º de la Constitución Política se refiere a los principios y derechos que toda persona tiene ante el Poder Judicial o en el ejercicio de la función jurisdiccional. Así, por ejemplo, es en este artículo que se regula el derecho al debido proceso y la tutela jurisdiccional efectiva en su inciso 3º.

refiriendo? ¿La interpretación e integración de los Derechos Fundamentales es el mismo en todo lugar y todo grupo humano?. Es decir, los Derechos Humanos tal como lo concebimos los peruanos, con nuestras cortes y gobernantes, es el mismo que es concebido por las autoridades alemanas, belgas, norteamericanas o japonesas. Creemos que no. Caso contrario, no tendríamos los numerosos conflictos de violación de Derechos Humanos y las numerosas formas de su tratamiento por país, por región y hasta por localidad. Es más, ello mismo explica por qué en países como el Perú las violaciones de Derechos Humanos relacionados con persecuciones políticas, por ejemplo, son cotidianas escapando muchas veces a la propia sanción de la autoridad, mientras que en países como Alemania o Bélgica dichas violaciones de Derechos Humanos son inconcebibles. Mientras que en algunos países con sus respectivas diversidad de culturas tienen consolidado un actuar y un pensar casi homogéneo de lo que son los Derechos Fundamentales, en países como el Perú ello está en proceso.

Pero este proceso de aceptación y cumplimiento de los Derechos Fundamentales es aún más difícil en países, estados o regiones donde conviven grupos culturales extremadamente diferentes. Es común la diversidad cultural en países como Bélgica, donde Flamencos, Valones y Germanos pueden convivir sin considerarse uno a otro “primitivo” o “tribal” dado el acceso a la modernidad y los derechos que ésta ofrece para cada uno de los miembros de esos grupos. Pero ello es diferente cuando nos encontramos con Comunidades Campesinas (mejor dicho Comunidades Andinas), y Comunidades Nativas (mejor dicho Comunidades Amazónicas), que aún legalmente son considerados “inferiores”,⁸ y has-

⁸ El artículo 15° del Código Penal vigente muestra esta inferioridad, bajo la siguiente forma: “Artículo 15° El que por su cultura o costumbres comete un hecho punible sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión, será eximido de responsabilidad. Cuando por igual razón, esa posibilidad se halla disminuida, se atenuará la pena”.

Nótese que se otorga al supuesto inculpaado de una cultura diferente una especie de “perdón” por considerar que desde su “diferente cultura” (diríamos “inferior” o sometida al juzgador) no pudo comprender el carácter delictuoso del acto. En un estudio anterior ya hemos señalado: “...La solución penal propuesta no deja de ser parcial y hasta etnocéntrica frente al problema: consideramos “error” u “hecho punible” aquello que puede identificar como elemento cultural a un grupo étnico o social determinado, y, de otro lado, el problema de ‘incomprensión’ del hecho delictivo corresponde ser probado –con mucha rigurosidad– por el inmigrante involucrado (o persona involucrada) mientras sus juzgadores –por tratarse de materia penal– pertenecen a la autoridad central, esto es el juez penal del poder judicial estatal...” (Peña, 2004: 78).

ta hace poco legalmente también eran considerados “semicivilizados” o “incivilizados”.⁹ Ni las Comunidades Andinas ni las Amazónicas tienen el acceso a información que tienen los ciudadanos de la capital del país o de sus grandes ciudades a quienes podríamos denominar “sociedad mayor” o “sociedad occidentalizada”, pero la situación es más grave cuando reparamos que dichas comunidades no tienen acceso siquiera a los servicios básicos de alimentación, vivienda, agua, sanitarios, educación, trabajo que sí tiene la “sociedad mayor”. De encontrarse las Comunidades Andinas y Comunidades Amazónicas en una situación semejante (social y económicamente) a los diversos grupos de las “sociedad occidental” peruana no habría necesidad de regularlos en forma diferente o especial como lo establece el artículo 149° de la Constitución Política peruana, y no habría necesidad de discutir el contenido de los Derechos Fundamentales en forma paternalista como se viene haciendo.

3. EL DERECHO FUNDAMENTAL A LA DIFERENCIA

Los comentarios anteriores nos llevan a considerar que el artículo 149° de la Constitución Política del Perú regula a comunidades y sociedades diferentes a la denominada “sociedad mayor” o “sociedad occidentalizada”. Esta diferencia tiene tácita en nuestra opinión una distinta concepción de los Derechos Humanos o Derechos Fundamentales de la persona, que a veces se cruza, otras veces se opone o contradice desde las comunidades mencionadas hacia la “sociedad mayor” u “occidentalizada” y viceversa.

El fundamento normativo de esta diferencia se encuentra en otro artículo constitucional y en tratados internacionales suscritos y ratificados por los gobiernos. El artículo constitucional es el Artículo 2°, inciso 19°, de la misma Constitución Política del Perú, que regula el Derecho a la Identidad Étnica y Cultural:

⁹ Los artículos 44° y 45° del Código Penal Peruano de 1924, vigente hasta el año 1991, regulaba la situación penal de los miembros de estas comunidades en esos términos. Así el Artículo 44° se refería a los “delitos perpetrados por salvajes ...” y el artículo 45° se refería a “delitos perpetrados por indígenas semicivilizados o degradados por el alcohol y la servidumbre...” (Ver a José Hurtado Pozo, S/F, en línea:

<http://www.unifr.ch/ddp1/derechopenal/obras/leyimp/liet.pdf>, “Las diferencias etnoculturales de la población en el Código Penal de 1924” visitado el 19/05/08).

“Artículo 2º Toda persona tiene derecho: (...)

“19º A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación.

“Todo peruano tiene derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete. Los extranjeros tienen este mismo derecho cuando son citados por cualquier autoridad”.

El artículo citado describe el Derecho Fundamental a la Diferencia Cultural que tiene todo ser humano. Nótese que se trata de un Derecho Fundamental que parte de colectivos étnicos o culturales, en los que los individuos somos partes. Bajo tal supuesto, toda persona que se integra a Comunidades Andinas o Amazónicas, con idiomas, costumbres y conceptos de vida diferentes tienen todo el derecho de aplicar y hacer valer su identidad cultural, frente a otros grupos o sociedades, como el de la “sociedad mayor” u “occidentalizada” en el Perú.

El Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), denominado “Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, y la reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, entre otros tratados y documentos internacionales, confirman el reconocimiento de esa particularidad y diferencia.

Sistematizando el citado artículo constitucional y los tratados referidos, con el artículo 149º de la misma Constitución Política peruana, tenemos la confirmación de una concepción plural de los Derechos Humanos o Fundamentales de la persona. Las Comunidades Andinas y Amazónicas comparten una concepción de Derechos Humanos diferentes a la que identifica a la “sociedad mayor” u “occidentalizada” del mismo país, como esta misma “sociedad mayor” u “occidentalizada” comparte una concepción diferente de Derechos Humanos que la de los ciudadanos germanos o belgas.

Bajo esta perspectiva, el tema del límite de los Derechos Humanos o Derechos Fundamentales de la persona, objeto central del presente artículo, conduce a afirmar que tal límite debe ser analizado y reflexionado teniendo en cuenta el citado derecho a la identidad étnica y cultural. Aplicando entonces, sistemáticamente, el artículo 149º de la Constitución Política del Perú, y el artículo 2º, inciso 19º, de la misma Consti-

tución concordado con tratados internacionales, tenemos el siguiente efecto:

- Solo cabe hablar de los límites de los Derechos Fundamentales Sustantivos, a partir de un reconocimiento previo de la pluralidad étnica y cultural del Perú; igualmente.
- Solo cabe hablar de los Derechos Fundamentales Adjetivos o Procedimentales, a partir de un reconocimiento previo de la pluralidad étnica y cultural del Perú.

Ello significa que los valores o principios básicos como la vida, la libertad individual, la propiedad, al igual que los valores o principios que garantizan tales conceptos, como el derecho a la defensa, el acceso a la justicia, a no ser condenado en ausencia, así como el derecho a la educación, salud, trabajo, etc., todos ellos deben ser apreciados a la luz de la diversidad o pluralidad de grupos étnicos o culturales que identifican al territorio del país, como es el caso del Perú. En esta diversidad ciertamente se encuentran las Comunidades Andinas y Amazónicas.

Al reconocerse los sistemas de resolución de conflictos de las Comunidades Andinas y Amazónicas como una jurisdicción diferente a la ordinaria (artículo 149° de la Constitución Política del Perú), y al regularse como parte del mismo cuerpo fundamental de normas el Derecho a la pluralidad étnica y cultural de toda persona (Artículo 2°, inciso 19°, se ha constituido una consideración especial de los Derechos Fundamentales. Si no existiese pluralidad o diversidad étnica y cultural en el Perú, no hubiere sido necesario ocuparnos de la presente discusión y no habría sido necesario la propia regulación del artículo 149° de la Constitución Política del Perú. Pero al existir tal hecho (de diversidad o pluralidad) y al reconocerse el mismo en la Constitución Política y los Tratados Internacionales es necesario reflexionar los Derechos Fundamentales de la persona en ese sentido.

Esta apreciación nos lleva a afirmar que las autoridades o miembros de las Comunidades Andinas o amazónicas pueden resolver sus conflictos dentro de un amplio margen de lo que significan sus valores o principios sustantivos y adjetivos. Muchos trabajos de investigación, pero aún otros pendientes de iniciarse y muy necesarios, pueden mostrar el amplio ámbito en el que se desenvuelven las autoridades o miembros de las Comunidades Andinas y Amazónicas del Perú y otros paí-

ses latinoamericanos, en la mayoría de los casos sin conocer necesariamente de la vigencia de las normas constitucionales.¹⁰

4. LOS DERECHOS FUNDAMENTALES PLURALES Y SUS LÍMITES

Siguiendo el razonamiento anterior, podemos ir concluyendo que en el Perú, como ocurre en todos los países del mundo, nos encontramos con un conjunto de concepciones de vida, de libertad, de propiedad, de defensa, etc. Cada uno de estos valores o principios ha sido construido o continúa siendo construido de manera diferente por cada grupo étnico o cultural. Ahora, establecer límites a esa diversidad de concepciones de los Derechos Fundamentales de la persona, resulta, creemos, una tarea muy difícil y hasta imposible. La posible evaluación de lo que consideremos que algo es INJUSTO o VIOLATORIO DE DERECHOS FUNDAMENTALES de la persona, dependerá de la situación y perspectiva en la que nos ubiquemos. Así, podemos identificar al menos cuatro diferentes situaciones en las que tal apreciación de lo injusto o violatorio de los Derechos Fundamentales se torna objetivo:

1. Si frente a un hecho “X” ocurrido en nuestro grupo social o cultural, lo evaluamos como injusto o violatorio de los Derechos Fundamentales desde la perspectiva de nuestro propio grupo social o cultural;
2. si frente a un hecho “Y” ocurrido en otro grupo social o cultural, lo evaluamos como injusto o violatorio de los Derechos Fundamentales desde la perspectiva de nuestro grupo social o cultural;
3. si frente al hecho “Y” ocurrido en otro grupo social o cultura, lo evaluamos como injusto o violatorio de los Derechos Fundamentales desde la perspectiva del mismo grupo social o cultural

¹⁰ Ver por ejemplo el trabajo de Desco (1976), Ballón (1980, 1990), Hans-Jurgen Brandt (1986), Price y Revilla (1992), Peña (1991, 1998, 2001, 2004), Ardito (1991), Urteaga (1992), Yrigoyen (1993), Aranda (2002), PROJUR (2007), Franco y Brandt (2007), Acevedo (2007), Ramírez (2007), entre otros.

- en que se cometió el hecho, suspendiendo la evaluación desde la perspectiva de nuestro grupo social o cultural; y,
4. si frente al hecho “X” ocurrido en nuestro grupo social o cultural, es evaluado como injusto o violatorio de los Derechos Fundamentales por miembros de otros grupos sociales o culturales desde la perspectiva de ellos, dejándose en suspenso la evaluación desde la perspectiva de nuestro grupo social o cultural.

De las cuatro ubicaciones y aplicación de perspectivas, dos se presentan como aparentemente correctas, mientras otras dos incorrectas. 1 y 3 parecen correctos en tanto 2 y 4 son incorrectas. Estas últimas, casos 2 y 4, son incorrectas en tanto no se guarda coherencia con el Derecho Fundamental del respeto a la identidad étnica o cultural, lo que si ocurre aparentemente en los otros casos, 1 y 3. Sin embargo, en el caso 3, en el que se evaluaría un hecho “Y”, ocurrido en otro grupo social o cultural, como injusto o violatorio de Derechos Fundamentales desde la perspectiva de ese grupo social o cultural, nos tropezamos con un obstáculo de ejecución pero fundamental del cómo hacerlo: qué tanto nos podemos desprender de la perspectiva de nuestro propio grupo social o cultural para introducirnos a la perspectiva del otro grupo social o cultural y juzgarlos. Creemos que ello también es una tarea difícil, sino imposible, en tanto nuestra apariencia no puede reemplazar el ser parte del grupo social o cultural como tal: la carga subjetiva construida en años no puede ser reemplazada o suspendida por un momento de nuestras vidas. Más aún, si el caso es complejo o en extremo culturalmente diferente es difícil dejar la formación subjetiva de valores, principios, etc. de la perspectiva de nuestro grupo social para juzgar a otros. Al final, solo el caso 1, se presenta como el más próximo a ser contemplado como correcto.

Entonces establecer límites en base a los Derechos Fundamentales dependerá de la perspectiva y situación que se asuma o se ubique. Por lo pronto, la regla más simple es tener presente que es muy difícil, hasta contradictorio, llegar a juzgar y sancionar a alguien por injusto o transgresor de los Derechos Fundamentales de la persona, desde la perspectiva de un grupo social o étnico diferente. Afirmar que un determinado acto es contrario al derecho a la vida de un determinado grupo

étnico o cultural, válidamente solo lo pueden hacer los miembros del mismo grupo étnico o cultural. Resulta difícil, por no decir imposible, que otro grupo étnico o cultural, por más “desarrollado” o “moderno” se considere, juzgue y sancione el mencionado acto de un grupo étnico o cultural diferente. En este análisis habría que excluir aquellos grupos étnicos o culturales gobernados provisionalmente por dictadores que unilateralmente establecen el significado y juzgamiento de los Derechos Fundamentales. El caso de las Comunidades Andinas y Amazónicas ciertamente no es parte de esta excepción, en tanto históricamente no se gobiernan por dictadores, y su identidad étnica y cultural se ha construido históricamente.

5. A MANERA DE CONCLUSIÓN: ¿Qué hacer desde un grupo social o cultural diferente para cambiar o evitar aquellas prácticas de otros grupos sociales o culturales que consideramos injustos o violatorios de derechos fundamentales?

Previamente, antes de responder a la pregunta, creemos, como lo hemos señalado, que una sociedad “A”, por el hecho de estar en mejor situación económica o “desarrollada” y organizada con ejércitos o fuerzas públicas que otra sociedad “B”, se encuentra limitada de juzgar y sancionar (menos de reglamentar) o evaluar válidamente un hecho de esta segunda sociedad que considere contrario a su concepción de los Derechos Fundamentales. Si bien la sociedad “A”, como toda sociedad, tiene el derecho y la disposición de criticar el hecho o acto que considere injusto o violatorio de Derechos Fundamentales en su concepción, no puede llegar a juzgarlos.

Esto significa que el artículo 149° de la Constitución Política tiene que entenderse dentro de esos términos. El límite de los Derechos Fundamentales a la Justicia Comunal o “Jurisdicción Especial Indígena” se encuentra en la concepción del mismo grupo social o comunal que practica la Justicia Comunal. Caso contrario incurriríamos en las erradas apreciaciones que hemos comentando.

Partiendo de este supuesto que resume los argumentos anteriores, en caso se quiera cambiar o evitar, desde un grupo social o cultural como el nuestro, aquellas prácticas contrarias a los Derechos Funda-

mentales de la persona que resulta común en la práctica de un grupo social o cultural diferente, se tienen que considerar varios aspectos.

Primero, lo que corresponde hacer o tomar es una actitud de comprensión de ese hecho o acto considerado contrario a los Derechos Fundamentales de la persona en la perspectiva del grupo en el que nos ubicamos.

Segundo, cabe hacer una evaluación o, mejor, una investigación del porqué tal hecho o acto es “malo” en nuestra concepción, y por qué puede ser considerado “bueno” en la concepción de los miembros del grupo social o cultural diferente.

Tercero, iniciar una campaña de demostración por el cual sometemos nuestra concepción de Derechos Fundamentales a la concepción de Derechos Fundamentales de los miembros del grupo social o cultural diferente. Cabe demostrar por qué nuestra concepción de Derechos Fundamentales es “mejor” o hace posible una “mejor convivencia” respecto a la concepción de Derechos Fundamentales de los miembros del grupo social o cultural diferente.

El resultado de esta campaña sería la síntesis de la confrontación de dos concepciones diferentes. Aquí los resultados pueden ser variados. Puede ocurrir el éxito de nuestra concepción, puede ocurrir el mediano éxito, o puede ocurrir que los miembros del grupo social o cultural diferente obtengan el éxito o mediano éxito. Al final es un aprendizaje mutuo que conecta lo que se ha venido llamando en los últimos años INTERCULTURALIDAD, pero esta vez aplicado a los Derechos Fundamentales de la Persona. Lo contrario sería recurrir a una actitud represiva que es lo que desde épocas coloniales se ha venido haciendo.

Así, llegar a juzgar y sancionar una pareja de “recién casados” en *servinakuy* o *serviciña* de una comunidad andina o el matrimonio semejante en una comunidad amazónica, donde una menor de edad se une sin cumplir con las formalidades del Código Civil, con una persona mayor de edad (considerado delito de violación por las normas penales), sería inconstitucional. Tan inconstitucional como atrevernos a juzgar y sancionar el matrimonio heterosexual de dos adultos en la denominada sociedad “mayor”. En el mismo sentido, llegar a juzgar por considerar contrario a la libertad e integridad física la decisión de una comunidad

que luego de investigar delitos de abigeato llega a azotar a los que considera culpables, resulta contrario al mismo criterio constitucional antes fundamentado al contradecir el derecho a la identidad étnica o cultural de dicho grupo social.

En un contexto en el que el Estado tiene, como el caso Peruano, una presencia limitada en su sociedad plural (aquí están involucrados el gobierno central y regional principalmente), donde la integración de los distintos grupos humanos continúa siendo un desafío, y en el que se promociona la riqueza bio-ecológica de su territorio sin respetarlo en la práctica, es conveniente pensar en nuevas soluciones frente a casos como los planteados. Es necesario ser lo más tolerante posible para alcanzar un alto grado de comprensión de tal contexto y entonces promover un respeto de su diversidad, aplicando criterios o técnicas flexibles y creativas que ayuden a convencer o convencernos que la concepción de los Derechos Fundamentales puede cambiar en nuestros respectivos grupos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Ángela; Muñoz, Paula (2007). *La Justicia Local en Chota y San Marcos*. Cajamarca. Cajamarca: PROJUR.
- Albó, Javier (1980) “Esposos, suegros y padrinos entre los aimaras”, en *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 283-326.
- Aranda Escalante, Mirva (2002). *La jurisdicción especial de las Comunidades Campesinas en el Departamento del Cuzco*. Lima: PUCP, tesis de licenciatura en Derecho.
- Ardito Vega, Wilfredo (1991). *El sistema jurídico de las misiones Jesuitas de Maynas*. Lima: PUCP, tesis de licenciatura en Derecho.
- Ballón, Francisco (1980). *Etnia y represión penal*. Lima: Ed. CIPA.
- _____ (1990). “Sistema Jurídico Aguaruna y Positivismo”, en *Entre la Ley la costumbre, el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, R. Stavenhagen y D. Iturralde Editores. México: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp.

117-138.

- Brandt, Hans-Jurgen (1986). *Justicia Popular: nativos y campesinos*. Lima: Fundación F. Naumann.
- Cabedo Mallol, Vicente (2002). “Regulación del Derecho Constitucional Indígena en Iberoamérica”, en A. Peña Jumpa, V. Cabedo Mallol y F. López Bárcenas: *Constituciones, Derecho y Justicia en los Pueblos Indígenas de América Latina*. Lima: PUCP Fondo Editorial.
- Carter, W.E. (1980). “El matrimonio de prueba en los Andes”. En *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 363-424.
- DESCO (1977). *Justicia fuera del aparato formal. Estudio por convenio con la Comisión Reformadora Judicial*. Lima: No publicado.
- Franco, Rocío y Hans Jurgen Brandt (2007). *Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador. El tratamiento de conflictos*. Un estudio de Actas en 133 comunidades. Lima: IDL.
- Hurtado Pozo José (S/F, En línea). “Las diferencias etnoculturales de la población en el Código Penal de 1924”, en <http://www.unifr.ch/ddp1/derechopenal/obras/leyimp/liet.pdf> (visitado el 19/05/08).
- Peña Jumpa, Antonio (1991). *Justicia Comunal en las Comunidades Aymaras de Puno: el caso de Calahuyo*. Lima: PUCP, Tesis de Bachiller en Derecho.
- _____ (1994). “Pluralismo Jurídico en el Perú”. En: *Desfaciendo Entuertos* No 3-4 Octubre.
- _____ (1998). *Justicia Comunal en los Andes del Perú: el caso de Calahuyo*. Lima: PUCP.
- _____ (2001). *Poder Judicial Comunal Aymara en el Sur Andino: Calahuyo, Titihue, Tiquirini-Totería y Liga Agraria de Huancané*. Lima: PUCP, tesis de maestría con mención en Antropología.
- _____ (2004). *Poder Judicial Comunal Aymara en el Sur Andino*. Bogotá: ILSA.
- Price, Jorge y Revilla, Ana Teresa (1992). *La administración de justicia informal. Posibilidades de integración*. Lima: Fundación Bustamante de la Fuente.

- PROJUR (2007). *Primeras Pistas para conocer las necesidades de justicia en el ámbito rural de Chota y San Marcos – Cajamarca*. Lima: PROJUR.
- Ramírez Salazar, Henry, Reyder (2007). *Justicia Ordinaria y Justicia Comunal en Andahuaylas, Apurímac*. Lima: consorcio PROJUR.
- Trazegnies (1989). “Entrevista sobre el Derecho.” En: *Themis*, Revista de Derecho, Nro. 15, Lima: PUCP.
- Urteaga Crovetto, Patricia (1992). *El sistema jurídico y su relación con la cultura nativa*. Lima: PUCP, tesis de licenciatura en Derecho.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (1993). *Las Rondas Campesinas de Cajamarca-Perú: una aproximación desde la antropología jurídica*. Lima: PUCP, tesis de licenciatura en Derecho.
- _____ (1994): “Apuntes sobre el artículo 149 de la Constitución Peruana: alcances, límites, consecuencias y retos”, en *Desfaciendo Entuertos* No 3-4 Octubre 1994, 19-26.(3/14/19/25-05-08/04-06-08)